Opusc. PA-I-399-

ANTONIO MARCHESINI

L'IMAGINAZIONE CREATRICE NELLA FILOSOFIA

ANALISI STORICO-CRITICA.

48119/399
BIBLIOTECA DELLE FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA
TORINO
82547

DITTA G. B. PARAVIA E COMP.
(Figli di I. Vigliardi-Paravia)
TORINO-ROMA-MILANO-FIRENZE-NAPOLI

PROPRIETÀ LETTERARIA

CREMONA - STAB. DITTA PIETRO FEZZI.

PREFAZIONE

L'intento di questo lavoro, preparato con lungo studio pel conseguimento della laurea in filosofia, è, come è detto nella sua conclusione, di dimostrare, che il valore obiettivo delle dottrine filosofiche è in ragione diretta del dominio della percezione e in ragione inversa del dominio della imaginazione.

E occorreva per questo, in primo luogo, dire di questa immaginazione e dell'uso e abuso di essa nel pensiero in genere e nella scienza in particolare; e, in secondo luogo, esaminare quanto e come l'imaginare dannosamente si intromettesse nei tentativi per risolvere i problemi fondamentali della filosofia.

Colle cognizioni psicologiche mature, che mostra di possedere, e con quelle della storia della filosofia, che, con intensa applicazione di più anni è riuscito a procurarsi, il signor ANTONIO MARCHESINI *ha potuto qui molto lodevolmente corrispondere al compito prefissosi, e presentare così un libro, che può riuscire molto utile a chi amasse di erudirsi nella importantissima questione.*

ROBERTO ARDIGÒ.

INDICE

INTRODUZIONE — pag. 1.

PARTE PRIMA.

Cenni preliminari intorno all' imaginazione.

CAP. I. — *La teoria generale dell' imaginazione creatrice* — pag. 5.

SOMMARIO: § I. Il processo fondamentale dell' imaginazione — § II. Imitazione e creazione — § III. L' individualità nella imaginazione creatrice — § IV. I tipi dell' imaginazione.

CAP. II. *L' evoluzione dell' imaginazione nel mito* — pag. 28.

SOMMARIO: § L' imaginazione negli stadi evolutivi del pensiero umano — § II. Funzione dell'imaginazione creatrice nel pensiero mitologico — § III. Persistenza del pensiero mitico.

CAP. III. — *L' azione dell' imaginazione creatrice nella filosofia in generale* — pag. 40.

SOMMARIO: § I. Filosofia e religione — § II. Arte e filosofia — § III. L'imaginazione e il problema filosofico — § IV. Sguardo alla storia della filosofia.

PARTE SECONDA.

L' imaginazione creatrice nella soluzione dei problemi filosofici.

CAP. I. — *L' imaginazione creatrice nella soluzione del problema cosmologico* — pag. 58.

SOMMARIO: § I. Soluzioni varie del problema cosmologico — § II. Il creazionismo — § III. L'emanatismo — § IV. L' evoluzionismo.

Cap. II. — *L' imaginazione creatrice nella soluzione del problema ontologico* — pag. 75.

Sommario: § I. Sguardo alle varie soluzioni date del problema ontologico — § II. Il dualismo — § III. L' idealismo — § IV. Il materialismo — § V. Il positivismo.

Cap. III. — *L' imaginazione creatrice nella soluzione del problema etico* — pag. 99.

Sommario: § I. Sguardo alla storia del pensiero etico — § II. La morale dommatico-religiosa — § III. La morale aprioristica — § IV. La morale intuizionistica — § V. La morale induttiva.

Cap. IV. — *L' imaginazione creatrice nella soluzione del problema pedagogico dal punto di vista della personalità individuale* — pag. 120.

Sommario: § I. Il concetto della personalità individuale e la Pedagogia — § II. Il formalismo e il realismo nella Pedagogia.

Conclusione — pag. 131.

INTRODUZIONE.

L'intelletto umano — notava Francesco Bacone — è simile a uno specchio il quale rifletta differentemente le imagini delle cose trasformandole e colorandole a modo proprio; ed è per ciò — egli soggiungeva — che le percezioni sensibili e intellettuali avvengono *ex analogia hominis* anzichè *ex analogia universi*. È perciò che una filosofia fantastica, gonfia e quasi poetica, affascina lo spirito. (1) L'osservazione sperimentale è contro queste tendenze fantastiche la più sicura salvaguardia e criterio di verità. La fantasia — egli scriveva — indarno tenta dal vecchio prevenire il nuovo e penetrare nei segreti della realtà naturale: bisogna guardarsi bene dal fingere o imaginare ciò che operi la natura: unica base d'ogni ricerca è sempre l'esperienza. Nè questa egli intendeva come pura e semplice collezione di fatti: ma voleva che fosse purificata e ordinata. L'esperienza si purifica — secondo Bacone — eliminando da essa gli *idola* di vario genere, o i pregiudizî che sono dettati dalla soggettività sentimentale e imaginativa di ciascuno. Per essi anzichè *interpretare* obbiettivamente la verità si tende ad *anteciparla* fantasticamente, creando così una scienza basata su opinioni individuali varianti secondo che varia il modo di rifrangersi e di corrompersi della luce della natura nella camera ottica di ciascun intelletto umano. (2)

Pertanto egli se da un lato combatte lo sterile empirismo, d'altro lato combatte anche quel razionalismo che era tanto caro al Cartesio. Infatti gli Empirici — egli scrive — sono come le formiche che si servono di ciò che hanno raccolto

(1) *Novum Organum*, Venetiis, MDCCLXXV, pag. 309.
(2) Op. cit., pag. 31-32.

e accumulato; mentre d'altro lato i dommatici o i razionalisti assomigliano ai ragni che dalle proprie viscere spremono la tela che tessono. (1) Come può infatti legittimarsi quel metodo di ricerca per cui tutto si vorrebbe ricavare dalla ragione umana, che — come lo stesso Bacone osserva — è varia, incostante e quasi un gioco della fortuna? Si dovrebbe forse affidare la scienza al capriccio della soggettività individuale, senza darle un criterio positivo, sperimentale, obbiettivo? Evidentemente se la scienza — e quindi anche la filosofia — è interpretazione dei fenomeni naturali, ed è ricerca e scoperta di leggi, dev'essere superiore alle opinioni individuali, e deve trovare la sua caratteristica della universalità in un criterio che per sè s'imponga con la forza d'una imperatività legittima. Quest'è, per Bacone, l'esperimento: quando l'esperimento venga usato come si conviene, gli uomini — egli scrive — conosceranno, quasi desti da profondo sonno, quanto sia differente la filosofia vera e attiva dalle imaginazioni e vane credenze della mente, e come giovi l'interrogare la natura colle sue stesse voci. (2) Nè queste voci devono rimanere sterili nel nostro spirito: ma il vero filosofo deve assomigliare all'ape che succhia gli umori dai fiori del giardino e del campo, e li trasforma poi e digerisce colla sua naturale attitudine. (3) L'esperienza così purificata dagli elementi della fantasia individuale si ordinerà poi secondo i processi logici della induzione.

Il metodo positivo che Bacone definiva e il Galilei genialmente applicava, ebbe dal secolo XVII in poi gloriosa fortuna, ad esso dovendosi col progresso reale delle scienze anche le sintesi più persuasive che costituirono la filosofia della natura e dello spirito. Si andò in pari tempo perfezionando, chè, come d'ogni strumento così accade di quello strumento che è il metodo: per effetto dell'uso, o lo si elimina come inadatto, o lo si perfeziona, rendendolo sempre meglio conforme al fine a cui si destina.

L'esperienza è da prima, osserva l'Ardigò, confusa e imperfetta; vale a dire gli oggetti e i fatti sono male circoscritti

(1) Op. cit., pag. 83.
(2) Op. cit., pag. 308-9.
(3) Op. cit., pag. 83.

e combinati, le specie e i generi male indovinati e fissati, le cause e le leggi male assegnate e con troppe lacune. Poi di mano in mano che l'esperienza si fa più compiuta e distinta, meglio si circoscrivono e meglio si combinano insieme le rappresentazioni delle cose e dei fatti; meglio si indovinano e si fissano le specie e i generi; meglio si assegnano e più estesamente si conoscono le cause e le leggi: e così nell'esperienza la traduzione mentale si va facendo via via più corrispondente all'originale della natura oggettiva. Ciò — soggiunge l'Ardigò — ci dimostra anche la storia generale del pensiero umano, la quale in questo riguardo ci rivela come alla concezione mitologica succedesse quella metafisica, e a questa quella scientifica. (1)

Di questo valore che assunse il metodo positivo anche nella ricerca filosofica, è naturale documento la storia del pensiero. Al predominio infatti iniziale dell'imaginazione si va mano mano sostituendo, con integrazioni prodotte dall'esperienza scientifica, il dominio della percezione concreta, e dell'induzione rigorosa; e i massimi problemi della filosofia vengono mano mano dalla luce dei fatti illuminati e vivificati, così da essere risoluti, se il termine non è ardito, *scientificamente*. Anche se la soluzione è ipotetica, se il sentimento non lascia di rifrangere in essa la vivacità sua, è però sicuro e scientifico il punto di partenza, e la bontà sperimentata del metodo positivo alimenta la nuova fede in un progresso reale anche filosofico.

Noi di questa storia del pensiero umano, anelante sempre a dare dei problemi filosofici una soluzione definitiva, ci proponiamo un breve esame, per trarne luce relativamente al valore che nella filosofia ha il dato concreto in confronto delle antecipazioni e delle ipostasi della imaginazione.

---

(1) *Opere filosofiche*, Padova, Draghi, Vol. VI, 1894, pag. 266-267; Vol. III, 1885, pag. 431 e segg.

PARTE PRIMA

CENNI PRELIMINARI INTORNO ALL' IMAGINAZIONE

CAPO I.

La teoria generale dell' imaginazione creatrice.

SOMMARIO: § I. Il processo fondamentale dell' imaginazione. § II. Imitazione e creazione. § III. L' individualità nell' imaginazione creatrice. § IV. I tipi dell' imaginazione.

§ I. IL PROCESSO FONDAMENTALE DELL' IMAGINAZIONE.

Mentre passavo una sera davanti a una capanna, fui colpito da uno straziante lamento. Imaginai in quell' istante confusamente che qualche grave fatto dovea accadere in quella capanna. Entrai e vidi una fanciulla che brancolava sul corpo della madre morta, invocandola colle più tenere voci.

L' impressione che provai fu fortissima: e quando di tratto in tratto vi ripenso, *si riproducono* nella mia mente quelle grida strazianti, e rivedo nell'acceso pensiero quella fanciulla stringersi affannosamente al cadavere della madre sua; e riprovo quel senso di muto dolore, d'angoscia inesprimibile che in quel momento m'assaliva movendomi quasi inconsciamente verso il luogo donde il lamento partiva.

Persiste dunque in me quella sensazione con le condizioni fisiologiche del suo primitivo prodursi, e con quella stessa impulsività onde ripeto nel pensiero l'atto spontaneo dell' accorrere. Io rivivo, per la *rappresentazione,* quello stesso stato di coscienza, risento i medesimi stimoli, rinnovo in me il senso

indefinibile di pietà che mi occupò in quel primo istante. E analogamente si riproducono nella mia mente le impressioni avute al mio entrare, e dopo entrato in quella capanna, rinnovandosi così, nell'imaginazione, il dramma a cui assistevo e che io colorisco variamente, aggiungendovi altre imagini, e coordinandole.

Il mio stato di coscienza è dunque uno stato riprodotto, e le rappresentazioni mie sono dovute alle sensazioni precedentemente avute: perchè anche le imagini nuove ch'io aggiungo sono riproduzioni di altre impressioni; e se in qualche aspetto, o nell'ordine loro, riescono modificate in relazione alle primitive impressioni, il fondo tuttavia di questo dinamismo del pensiero è pur sempre nel materiale sensibile che costituisce la mia esperienza. Così accade in ogni caso in cui si ricostruisca uno o più momenti della vita anteriore, sia che ci riferiamo ai casi comuni dell'esistenza nostra, sia che ci eleviamo alle più alte sfere dell'ideale; e che col sentimento dell'arte, o con l'entusiasmo del bene morale nel cuore, o con la divinazione delle verità filosofiche tendiamo a superare la cerchia apparentemente ristretta e il mondo che crediamo monotono delle sensazioni. Il nostro carattere individuale, non solo, ma pure i diversi atteggiamenti che questo nel suo fondo subisce per l'azione estrinseca di fattori vari, fisici e sociali, dà, a così dire, una tonalità varia al movimento ideativo, modella variamente le imagini improntandole a tipi diversi. E possiamo anche risalire più in alto ricercando le origini del carattere individuale, da cui riceve impronta e indirizzo l'imaginazione dell'individuo, e cioè alle condizioni fisiche e al carattere proprio del popolo a cui egli appartiene, a fattori etnici; e non soltanto per intendere le produzioni ideali comuni, ma pur quelle intellettualmente superiori. Gli Indiani, resi molli e voluttuosi dal clima, avvezzi a contemplare le sublimi vette dell'Hymalaya e i lunghi e regolari corsi del Gange e dell'Indo, privi quasi della coscienza della individualità propria, ci dànno religioni e filosofie, il cui misticismo si rivela specialmente nel concetto dell'infinito e dell'assoluto pensati come enti obbiettivi.

I Greci invece, resi esteti nell'anima dall'armoniosa configurazione del suolo, pópolano l'Olimpo e il Parnaso di deità, e creano una filosofia che rifugge dalla contemplazione indiana dell'infinito, e trova il senso poetico, l'estetica, nella natura stessa.

E influisce sull'imaginazione anche filosofica il carattere etnico. Il temperamento flemmatico, prolisso e minuzioso dei Tedeschi si rivela nella loro filosofia che è essenzialmente dialettica e tende alle astrazioni. Il temperamento filosofico italico appare temprato tra la tendenza positiva e la tendenza metafisica, tra la ragione e l'imaginazione, forse in corrispondenza a un temperamento più profondo, che accenna all'equilibrio. Il carattere eminentemente pratico degli Inglesi e la *rêverie* che si rimprovera forse troppo spesso ai Francesi, si rivelano rispettivamente nelle due filosofie.

Ma ritornando all'esempio che citai, di me stesso, giova notare come il lavorìo dell'imaginazione si trasformi variamente, secondo che già abbiamo notato, per le modificazioni che un dato gruppo d'imagini subisce al ricorrere di altre imagini diverse, e per la diversa combinazione che le varie imagini ricevono nel nostro pensiero. Si hanno, in altri termini, integrazioni varie, per cui si estende a un elemento nuovo tutto un cumulo di imagini che si riferiscono ad altri elementi, e si abbrevia in tal modo la composizione ideativa, si sistematizza il materiale dell'esperienza propria, anche se relativamente scarsa. Così nel leggere, a un cenno solo di descrizione che, per es., si riferisca a un ciclone, ci raffiguriamo circostanze e fatti che altro non sono fuorchè la nostra esperienza analoga, che estendiamo al caso rappresentato fuggevolmente dallo scrittore. Può questo prodotto della nostra mente essere informe, indistinto; ma può anche, per le particolarità che si aggiungono e connettono, diventare la rappresentazione compiuta, drammatica, dell'intiero fatto: può, insomma, il prodotto dell'imaginazione, divenire più o meno complesso e sistematico.

Così, ad es., dal Boccaccio che imagina la trama relativamente semplice d'una sua novella, si può arrivare all'Hugo

che nei *Miserabili* intesse un vasto e complicato insieme di situazioni drammatiche. Si può anzi, per la complessità che assume una combinazione ideativa sistematica, giungere a sintesi le quali se nel loro fondo sono riproduzioni, nel loro fastigio appaiono, e non senza una giusta ragione, vere e proprie creazioni. E infatti l'imaginazione suole essere distinta in *riproduttiva* e *creatrice*.

Se esistesse la pura e semplice riproduzione o reviviscenza psichica, non si potrebbe uscire dal circolo della ripetizione, nè si assisterebbe a tutta quella fioritura di manifestazioni geniali, che esaltano l'umanità civile e costituiscono le colonne miliari del progresso umano.

Riproduce un pittore che si proponga di dipingere il *Giudizio Universale* del Michelangelo, un letterato che ricostruisca la tela d'un romanzo del d'Annunzio, un musicista che *a memoria* suoni una sinfonia del Beethoven. *Crea* o *inventa* il Marconi colla sua radiotelegrafia, l'Hegel colla sua filosofia della sintesi ideativa, lo Zola colla sua romanzesca storia naturale d'una famiglia. Si ha qui come caratteristica dell'imaginazione creatrice la produzione d'un *quid* nuovo, ch'è rivelazione di una mentalità superiore: la sintesi che pur avendo per fondamento il ritmo dell'esperienza, è tuttavia il riconoscimento d'un nesso nuovo (Ardigò), un'associazione nuova, un nuovo sistema di relazioni mentali. Imaginazione creatrice adunque è anche imaginazione riproduttiva; ma si eleva al di sopra di questa, e mentre l'esperienza è il suo naturale, necessario sostrato, essa si manifesta come nuovo prodotto, che ne' suoi gradi più eccelsi è genio, sia d'artista, di scienziato, di filosofo, o di uomo morale.

Per la compiutezza della distinzione delle varie forme dell'imaginazione accenniamo anche all'imaginazione nella *ricostruzione storica*. La storia non è una pura e semplice riproduzione del passato, essendo anche e specialmente ufficio dello storico l'analisi, la critica e la concezione storica per ritrovare le leggi del divenire storico. Occorrono talora un'acuta investigazione e una luminosa intuizione per diradare certe nebulosità dei secoli, e rintracciare nell'oscuro e tortuoso labirinto della coscienza individuale e collettiva i motivi e le

leggi delle azioni umane. Nello storico dunque lavora anche l'imaginazione *ricostruendo,* e facendoci quasi palpitare dinanzi la vita dei secoli che furono.

A questa funzione ricostruttiva e creatrice dell'imaginazione noi dobbiamo buona parte della vita nostra spirituale: dobbiamo le produzioni comuni del pensiero, come quelle filosofiche, che noi ci proponiamo più particolarmente di riguardare. Ma perchè possa apparire l'azione dell'imaginazione nel pensiero filosofico, che è pensiero essenzialmente razionale, dobbiamo penetrare più addentro nel lavoro dell'imaginazione, scoprirne il dinamismo in relazione alle altre forme dell'attività del pensiero, raccoglierne in una sintesi concettuale, per quanto è possibile precisa e compiuta, le forze produttive.

§ II. Imitazione e creazione.

Imaginare è riprodurre ed è creare; ma nelle creazioni sue ha come base e come materiale di elaborazione l'esperienza individuale. Non basta. L'individuo non vive all'infuori della società, nè può sottrarsi, vivendo in società, all'azione suggestiva che essa esercita su di lui in modi infiniti, con i costumi, le istituzioni molteplici, l'educazione diretta, l'esempio; non può sottrarsi alla tradizione, all'azione, direbbe il Comte, dei morti, all'influenza storica di cui partecipano la sua età e il suo particolare ambiente. « L'influenza delle idee della società in cui si è allevati — scrive l'Ardigò — è affatto irresistibile e l'individuo non può opporle un proprio lavoro particolare, come nel diventare parlante non può opporre una lingua fatta da sè a quella che apprende e gli è imposta dagli altri ». [1]

Ciò è da ripetersi anche delle idee scientifiche e filosofiche, che risentono necessariamente l'azione del pensiero trascorso, onde sarebbe, ad es., inconcepibile uno Spencer senza un Cartesio e un Comte; nè si potrebbero spostare ad arbitrio,

(1) *Opere filos.*, Vol. VI, Padova, Draghi, 1894, pag. 277.

pretendendo di mantenerne intatta l'intelligibilità, i sistemi filosofici che si andarono succedendo nelle varie epoche.

Il pensiero individuale, qualunque esso sia, e quello filosofico compreso, non può mai affrancarsi dalla situazione circostanziata in cui sorge e si svolge; non può sottrarsi alla tradizione; e sono spesso fallaci l'apparenza e la presunzione di novità, chè, se l'analisi proseguisse diligente scoprirebbe al di là del nuovo che appare, il vecchio dissimulato bensì, ma pure reale e vivo.

Lo stesso Cartesio che si proponeva di rinnovellare *ab imis fundamentis* la filosofia demolendo lo scolasticismo, ritiene della scolastica la teoria dell'innatismo delle idee, e col *Cogito ergo sum* ripete un principio ch'era già stato enunciato, benchè con diverso valore di metodo, da S. Agostino, (1) da Guglielmo d'Occam (2) e dal Campanella. (3) Evitare interamente l'imitazione vorrebbe dire, in ultima analisi, rinunciare ai coefficienti che concorsero alla formazione della nostra individualità psicologica, e all'educazione stessa che, come s'informa più o meno al passato, risulta in pari tempo da innumerevoli e inevitabili suggestioni storiche e sociali. Dobbiamo tuttavia non confondere fra loro le diverse specie di imitazione. Vi è l'imitazione passiva, automatica, cieca, propria, ad es., dell'ipnotizzato, e v'è l'imitazione che trasforma portando nell'opera la nota, l'equazione personale, rivelando, se si tratta di opera intellettuale, un orientamento nuovo, scoprendo un nuovo punto di vista, o, come dicevamo nell'antecedente paragrafo, intuendo un nuovo nesso fra due distinti, i quali prima erano confusi in un indistinto generico (Ardigò). È così possibile che dal fatto dell'imitazione si sprigionino scintille, lampi di genialità vera, che da essa scaturiscano intuizioni originali: e non mancano nel campo filosofico, entro il quale ci siamo proposti di rimanere, esempi che effettivamente dimostrano come, anche tra dati offerti

(1) *De trin.*, X, 14 — *De civ. dei*, XI, 26.

(2) *In I sentent. prol.*, qu. I.

(3) Nel libro *Universalis philosophia seu Metaphysica* parte dalla certezza della propria esistenza per conchiudere all'esistenza di Dio.

dalla pura e semplice imitazione, la potenza intuitiva dell'immaginazione possa trovare nuovi rapporti. Così, ad es., il Cardano pur seguendo nella *dottrina degli elementi* le teorie antiche, ridusse gli elementi soltanto a tre (terra, acqua, aria), ed ebbe la genialissima idea di concepire il quarto elemento (fuoco) come un modo d'essere degli altri tre. Idea geniale fu quella perchè pure la moderna fisica ritiene che il fuoco, o il calore, non sia — come l'elettricità, il magnetismo, la luce — che movimento di materia.

Possiamo anche andare più oltre e asserire che come non si dà propriamente invenzione che non sia, in ultima analisi e sotto un certo aspetto e dentro certi limiti, imitazione, così non si dà imitazione, la quale mentre traduce l'attività del soggetto, e non è dunque pura ripetizione automatica, quale indicammo avvenire nella suggestione ipnotica, non sia anche, sotto un certo rispetto e dentro certi limiti, un'invenzione. « Si même on remarque — scrive il Paulhan [1] — que pour imiter il est utile de comprendre, c'est-à-dire de reconstituer un ensemble relativement nouveau sur les données de la perception, on sera décidé à voir dans la forme supérieure de l'imitation une forme inférieure de l'invention ».

Anche involontariamente l'imitatore per l'organizzazione ormai stabile del suo pensiero, per le condizioni del suo organismo che ne fondamentano il temperamento intellettuale ed emozionale, come per nuovi elementi logici che integrano il dato acquisito, è portato a dare un'impronta tutta sua propria a ciò che egli crede o vuole imitare. È forse questa una delle ragioni per cui da un unico indirizzo di pensiero scaturirono e si diramarono a lungo andare indirizzi e sistemi anche diversissimi tra loro. Portiamo un esempio offertoci dalla storia della filosofia. Parrebbe un paradosso, eppure è così: il principio cartesiano *(cogito ergo sum)* fu il germe fecondatore sia dell'empirismo lockiano, sia dell'idealismo berkeleyano, sia del panteismo spinoziano. Infatti il Cartesio dalla coscienza dell'esistenza del proprio pensiero induceva

(1) *Psychologie de l'invention*, Paris, Alcan, 1901, pag. 64.

la coscienza dell'esistenza propria. Ma perchè pensiamo noi? Perchè (secondo Cartesio) oltre le idee avventizie e oltre quelle da noi fatte, abbiamo anche idee innate.

Però la dottrina dell'innatismo delle idee di Cartesio non è quale fu posta da Platone, da S. Agostino e da Malebranche, poichè egli non pensò che le idee esistano in sè e per sè, nè in una mente divina; vale dire che non attribuì ad esse un valore obbiettivo, ma le concepì come forme del pensiero, che è l'essenza dell'anima.

Qui l'imaginazione di Cartesio non si sottrae ai fatti come quella di Platone, di S. Agostino e di Malebranche, ma si subordina, almeno in parte, all'imperativo razionale, in quanto ammettendo in noi la facoltà di farci delle idee, che informerebbero il pensiero come il timbro porrebbe un suggello sulla cera, le concepisce come soggette a un certo dinamismo psicologico, e non come statiche alla maniera di alcuni per i quali l'anima sarebbe, per usare una similitudine, come un album che man mano vada riempendosi di fotografie.

Ora questa limitazione dell'idea *a priori*, che troviamo in Cartesio, indusse il Locke a spinger più oltre l'analisi e ad intuire il principio che non si dànno idee innate, ma soltanto sensazioni interne ed esterne. Ma l'imaginazione condusse Cartesio troppo oltre: egli dedusse l'esistenza propria dall'esistenza del pensiero. Se penso (egli disse) io devo esistere, perchè s'io non esistessi il mio pensiero non sarebbe. Ma, secondo le regole logiche d'Aristotele, si sarebbe dovuto inferire dal fatto che io penso l'esistenza del mio pensiero: chi infatti asserisce ch'io penso se non io stesso, vale a dire il mio pensiero? E se è il mio pensiero il quale asserisce che io penso, quale prova ho io dell'esistenza di qualche cosa che non sia il pensiero stesso? — Così il Berkeley, antecipando e superando con la propria imaginazione dialettica il dato sperimentale dell'esistenza organica, viene a concludere per l'esistenza unica dell'anima coi suoi pensieri.

Così dal razionalismo cartesiano promanano l'empirismo lockiano e l'idealismo subbiettivo del Berkeley.

Il raziocinio dialettico spingeva poi Cartesio fino a conce-

pire le idee come dotate di diverso contenuto. Ad esempio, s'egli si fosse messo a considerare un orologio d'oro, avrebbe trovato che in sè stesso è materia o sostanza, ma però sostanza specificata in quanto l'oro è il modo della materia; ma questo modo si presenta sotto la forma d'orologio, dunque l'orologio è una modificazione dell'oro, che è un modo della sostanza materiale. Da ciò deriva che l'idea della sostanza ha maggiore contenuto d'ogni altra idea; e se ha maggior contenuto quale *genus proximum*, può assumersi per definirla? Dunque « *per substantiam nihil aliud intelligere possumus quam rem quae ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum* ». E lo spinozismo promana appunto da ciò, concependo analogamente la sostanza come « *id quod in se est et per se concipitur, hoc est id cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat* ». Che altro può essere una sostanza di tal fatta se non qualche cosa di soprasensibile, d'infinito, d'unico, d'eterno? Ma se è infinita, infiniti ne devono essere gli attributi: così Spinoza è condotto a un panteismo identificante la *natura naturans* con la *natura naturata*, Dio col mondo, l'ideale col reale.

Il cartesianismo fu fecondo perchè rispondeva ai bisogni dei tempi, e fu seguìto dunque da spiriti fra loro essenzialmente discordanti: dal pio abate Bossuet e dall'ebreo scomunicato Spinoza, dal Locke e dal Berkeley.

Altri casi d'imitazione originale sono offerti da coloro che nelle loro costruzioni teoriche non arrivano a esaurire le illazioni che possono trarsi da determinate premesse. Un seguace indipendente studiando quelle teorie e rifacendone la costruzione, trae dalle stesse premesse conclusioni alle quali l'autore non era arrivato o per deficienza dialettica o per timidezza di spirito.

Possiamo citare ancora altri esempi. La filosofia germanica posteriore a Kant fu detta filosofia di reazione: ma in realtà non è che il subbiettivismo stesso del Kant portato dall'immaginazione metafisica del Fichte, dell'Hegel e dello Schopenhauer, alle sue ultime conseguenze.

Per Kant il pensiero è limitato al mondo fenomenico esterno ed interno: nel primo caso prende la forma spaziale, nel

secondo caso la forma temporale. Ma questa cognizione non ci dice quale sia la cosa in sè: conosciamo soltanto la risultante dell'azione d'una x esterna sopra un y interno. Se dunque conosciamo soltanto il fenomeno e se questo è il modo con cui l'Io risponde all'azione della cosa, di questa non conosciamo nulla. Così il criticismo kantiano, che è uno scetticismo assoluto rispetto all'oggetto, diventa col Fichte un subbiettivismo assoluto rispetto al soggetto: l'Io è il creatore del mondo, di Dio e di sè stesso; e il Fichte diventa l'espressione ultima del kantismo.

Analogamente è a dirsi della filosofia dell'Hegel. Kant afferma che conosciamo soltanto le parvenze che procedono dall'Io. L'Io non è una *tabula rasa*, ma è fornito di forme *a priori* che sono *idee, categorie* e *forme della sensibilità*. Il pensiero è reale? Non posso domandarlo perchè la realtà è una categoria. Se lo spazio non è un carattere della realtà, ma una forma ch'io le impongo per necessità della mia natura (come necessariamente, ad es., un itterico vede giallo), e se gli oggetti appaiono come spaziali, non sono però spaziali in sè. Il mio Io organico è una pura parvenza che apparisce al mio Io cosciente. L'Io è un punto impercettibile, perchè se fosse percettibile apparirebbe sotto una delle dette forme: è il ricettacolo delle sensazioni, delle idee, dei giudizî. È esso una realtà? Ma, poichè la realtà è una delle dette forme, l'idea di realtà, appunto perchè tale, è reale.

Dunque rimane il pensato e non il pensante; l'idea è ciò che veramente esiste. Ecco la filosofia d'Hegel: l'Idea è un'essenza attiva che si svolge contrapponendosi a sè per mezzo della negazione che porta con sè: dal suo seno esce la realtà. Il processo, si dirà, qui è essenzialmente dialettico, e l'originalità è nell'inferenza, che non è imitazione, ma processo nuovo, da cui nascono nuove nozioni. Ma il sistema logico cartesiano era pure il modello su cui si fissava l'occhio indagatore del Locke, come quello del Berkeley e dello Spinoza; e l'avviamento mentale di questi filosofi era promosso dalla dottrina che si trovavano innanzi e che essi riproducevano in parte, e in parte modificavano: era in essa la tela su cui

si intesseva la nuova trama, l'abbozzo da cui le nuove forme si erigevano traendo da esso la vitalità propria. E l' imaginazione vi ebbe la sua parte, sia perchè essa è parte essenziale anche del processo discorsivo, e in generale del pensiero, sia perchè dove non impera sovrana la percezione del fatto, e del fatto non si segue, con paziente analisi, la suggestione concreta, il pensiero è indotto necessariamente a sorreggersi nel suo movimento dialettico con la creazione fantastica, con le imagini di entità astratte, che nel processo logico acquistano parvenza di obbiettività, trascurandosi affatto il loro carattere di semplici astrazioni.

Nè assegnando all'imaginazione quest'ufficio creativo intendiamo di assumerla come facoltà distinta e semplice, la quale agisca per virtù propria, aggiungendo nella produzione mentale il suo contributo a quello apportato dalle altre facoltà o potenze dello spirito. Noi ci crediamo oramai in diritto di affermare che il lavoro mentale è essenzialmente uno ed armonico. Già notavamo come l' esperienza sensibile sia la materia prima, greggia, indistinta, d' ogni costruzione mentale superiore: ora aggiungiamo che nel concerto mentale essa viene elaborata da tendenze varie, che pur chiamandosi con nomi diversi (imaginazione, ragione, volontà) hanno nella sensazione il loro primo essere, la loro fondamentale natura, e che quindi nel fondo si unificano, nello stesso tempo che si differenziano per le rispettive funzioni.

Non si può escludere la ragione dalla creazione, che diciamo propria dell' imaginazione, da questo « pensare per fantasmi, che — come scrive il Masci — suppone l'associazione, ma è più vicino al pensiero logico col quale ha in comune la funzione dell'astrazione ». [1] Per creare, l'imaginazione analizza e sintetizza: ma l'analisi e la sintesi rimarrebbero sterili o abortirebbero se l'attività razionale non facesse una logica cernita tra le imagini varie fluttuanti nel pensiero e non stabilisse dei rapporti nuovi che si concretizzeranno nel parto geniale. È sempre la ragione, che assiduamente

(1) *Psicologia*, PIERRO, Napoli, 1903, pag. 282.

vigile, regola il processo psicologico e logico dell'invenzione. Ma come gli schemi ideativi potrebbero associarsi o dissociarsi, secondo la legge della loro coesione psichica, se non avessero un potere impulsivo e inibitorio? E come la ragione controllando il processo ideativo, potrebbe, senza l'attività volitiva, scegliere alcuni schemi mentali, e respingerne altri? È la volontà dunque che — funzione eminentemente razionale — fissa alcune imagini, le condensa in un nucleo centrale e fa balzare, a così dire, nello spirito del creatore quell'ideale che dapprima appariva vago e sfumato. Lo spirito del creatore persegue con costante pazienza, con ansia febbrile, con inauditi sforzi quest'ideale: un forte sentimento lo spinge alla ricerca del vero tanto vagheggiato, un'emozione di sublime trionfo lo premia col vero rapito alla natura.

E diciamola pure istinto [1] questa volontà; diciamola tendenza originaria, irriducibile, volontà organizzata insomma, essenza del carattere individuale, simbolo della tempra individuale: non muta, col nome, la cosa: e il potere che si esplica nella volontà così concepita è pur sempre il potere inerente all'attività sensitiva, e si esplica concordemente con la ragione, che ne è la giustificazione logica, e con l'imagi-

---

(1) Si è voluto raccostare la potenza creativa della mente all'istinto, biologico, della procreazione: anzi il Froschammer stabiliva addirittura un vero e proprio parallelismo fra l'attività generatrice e l'attività creatrice. Ma ben notava ovviamente il Paulhan che quest'ultima è « susceptible de beaucoup plus de variations et de variations beaucoup plus imprévues, selon les circonstances qu'elle rencontrera, selon les conditions dans lesquelles s'effectuera son dévellopement » (Op. cit., pag. 103).

Infatti siamo certi, ad es., — nè sembri fuor di posto lo scherzo — che piantando semi di sambuco nasceranno arboscelli di sambuco e non già, ad es., di cavoli o di gelsomini: siamo certi che da uova di struzzo nasceranno struzzi e non già galline o cardellini. Mentre all'incontro lo stesso germe ideativo può suggerire ideazioni assai svariate. Così le idee religiose dell'oltretomba ispirano al Michelangelo il *Giudizio Universale*, all'Alighieri la *Divina Commedia*, a S. Tommaso la *Summa Theologiae*, alla fantasia popolare leggende e miracoli.

Ciò apparirà naturale se noi pensiamo che — come scrive l'Ardigò — l'uniformità così del comportarsi di tutti gli individui di una data specie di animali inferiori (e in ragione diretta della inferiorità) si spiega, perchè tra le memorie organiche direttive degli atti, rimaste nella specie dalle esperienze accumulate in precedenza, non si frammettono, o a inibirle o a svolgerle ad altro uso, le virtualità soprastanti delle formazioni superiori dell'animalità più alta, per l'intercalarsi delle quali soltanto si verifica in questa, ma pur sempre con ragione deterministica, il variarsi molto più frequente e più esteso degl altri, onde per tal modo acquistano il carattere, o, a meglio dire l'apparenza di libertà (Op. cit., vol. IX, 1904, puntata II, pag. 157).

nazione, che ne è la traduzione in termini ideativi. Il pensiero — scrive l'Ardigò — è effettivamente, e molteplice e uno, nello stesso tempo, come la natura in genere; poichè anche il pensiero è natura, ossia una formazione naturale, come tutte le altre cose. È molteplice, come l'aggregazione degli atomi dell'organismo, del quale è la funzione. È uno, come la legge, per la quale gli atomi stessi non possono sottrarsi all'azione dell'uno sull'altro. (1)

§ III. L'INDIVIDUALITÀ NELL'IMAGINAZIONE CREATRICE.

L'imitazione e l'originalità nella produzione mentale rispondono a diverse, molteplici condizioni, che, mentre si riassumono in quella che dicemmo l'esperienza sensibile individuale e nell'azione esercitata dalla società in cui l'individuo vive e nella tradizione che in essa vige, si riferiscono altresì, d'altro lato, a tendenze peculiari individuali. L'imitazione automatica da una parte, la creazione geniale dall'altra esprimono infatti profonde differenze relative alla personalità individuale, e in questa, fondamentali.

Non è qui il luogo in cui io debba affrontare la grave questione del genio; ma non posso tralasciare di rilevare come appunto per quella parte di originalità che può esservi nel pensiero individuale, il genio è realtà viva. Si conceda pure col Taine e con lo Spencer la massima importanza alla razza, alla storia, all'ambiente; ma come spiegare per questa azione quel carattere di ribellione che il genio assume, per citare un solo fra i molti esempi, nel Galilei? Che cos'è se non la personalità quel qualche cosa che dà l'impronta originale alla creazione? Se ammettiamo il fattore fisico e fisiologico, perchè escludere nell'invenzione il fattore psicologico? Sarebbe come considerare questo quale epifenomeno e cadere in un concetto materialistico. Alla stessa maniera che nel fatto morale, oltre i fattori fisico e fisiologico, si ammette

(1) Op. cit., vol. II, 1884, pag. 46.

anche l'azione del carattere morale; così non deve escludersi dall'imaginazione creatrice il fattore personale, che si rivela specialmente nella sintesi, e che consiste in quella particolare attitudine a creare, a osservare criticamente, ad associare le idee con sempre nuovi rapporti. L'individualità personale adunque — a nostro parere — non può escludersi dall'imaginazione creatrice: tuttavia crediamo sia concetto troppo unilaterale quello dello Schopenhauer e del Nietzsche, per cui l'individualismo sarebbe caratteristica essenziale ed unica del genio creatore, che in tal maniera diverrebbe quasi un dio. Anche il genio pare a noi non possa sfuggire alle leggi che governano ogni altra formazione naturale: esso pure è una differenziazione di energie che traggono la loro origine da fonti interne ed esterne; sicchè inclineremmo — applicando un concetto darwinistico — a considerare, con il James e il Baldwin, la tendenza all'invenzione una *variazione spontanea*.

«Il y à — scrive il Ribot — une tendance universelle à la variation dans tout ce qui vit: vegetaux, animaux, homme physique et mentale». [1]

Questa variazione è tanto più complessa quanto più complesso è l'ambiente: così il mondo degli esseri unicellulari per un occhio profano non presenta quasi alcun differenziamento. Ma se risaliamo la scala zoologica, le variazioni vanno sempre più accentuandosi, fino a raggiungere la massima complessità nell'uomo, che vive in un ambiente in cui molteplici e vari sono gli stimoli che su lui agiscono. Questi stimoli agiscono sull'organismo e sullo spirito: ed organismo e spirito subiscono la loro azione modificandosi secondo quella spontaneità che è loro inerente, che è, per così esprimermi, la loro natura stessa: e se essa è tale da costituire un grado superiore di sviluppo, le manifestazioni che ne derivano sono originali. Newton fu spontaneamente portato alla scoperta della legge della gravitazione universale, e fu il caso che nel fondo subcosciente del suo spirito fece balenare quella meravigliosa intuizione. Altrettanto dicasi (dovendoci pur limitare a pochi esempi)

(1) *Essai sur l'imagination créatrice*, Paris, Alcan, 1900, pag. 128.

del Darwin per la scoperta della legge dell'evoluzione, e del Galilei per la scoperta della legge dell'isocronismo del pendolo. Ma chi dice individualità, dice un complesso di elementi che devono essere analizzati perchè l'individualità stessa sia compresa, e perchè si comprenda di questa l'attitudine che diciamo geniale. Or dunque è utile che distinguiamo quelli fra questi elementi che dobbiamo considerare come principali, e atti pertanto a illuminare non soltanto i caratteri e i prodotti dell'imaginazione genericamente considerata, ma della imaginazione in quanto con la ragione e le tendenze profonde originarie coopera alle creazioni filosofiche. Questi fattori sono antropologici, fisiologici e psicologici.

Tra i fattori antropologici notiamo come principali il carattere etnico, l'età e il sesso.

Del carattere etnico avemmo già più sopra avuto occasione di parlare, riferendoci alla sua influenza sull'atteggiamento dell'imaginazione nella filosofia dei vari popoli. Ora, come la parte che l'imaginazione creatrice ha nella filosofia d'un popolo s'interpreta attraverso il carattere etnico di quel popolo, così è da ripetere riferendoci all'individuo. L'età ha una grande importanza per gli atteggiamenti e lo sviluppo dell'imaginazione creatrice. Nella giovinezza dell'individuo si può dire che avvenga qualche cosa di analogo a ciò che avviene nella giovinezza dei popoli. Come l'ardente imaginazione portò i primitivi alla creazione di fantastici drammi naturali e di entità chimeriche con forme e passioni umane; così il fanciullo è portato ad obbiettivare fenomeni soggettivi trasportando nell'esterno i drammi che si svolgono nella sua psiche infantile. Nè è da trascurarsi il sesso: perchè certamente l'imaginazione virile non è la stessa che quella muliebre: nella donna predomina l'imaginazione creatrice a base affettiva, come nel selvaggio e nel bambino. Ciò è dimostrato dal fatto che nelle manifestazioni d'un'imaginazione razionale, la donna si mantiene quasi estranea. Nè si può dire che a ciò sia del tutto estraneo il fatto, di comune osservazione, che la donna è assai più religiosa dell'uomo, trovando essa nelle imagini religiose speranza, conforto e stimolo ad agire.

Strettamente collegati coi fattori antropologici sono anche i fattori fisiologici. Tra i fatti psichici e i fatti fisiologici esiste una connessione tale, che si può ritenere non si dia fenomeno psichico a cui non corrisponda un analogo fenomeno fisiologico, e che ogni variazione nell'ordine psichico presupponga una variazione analoga nell'ordine organico. L'imaginazione pure, adunque, appartenendo alla serie dei fatti psichici, sarà in rapporto di dipendenza dalle condizioni organiche. Innumerevoli sono gli esempi che si potrebbero citare in appoggio a quest'asserto. Nei giovani, ad es., in cui i processi nutritizio e circolatorio si svolgono più vivacemente che nei vecchi, abbiamo un'ideazione esuberante. Sotto l'azione di eccitanti (tabacco, oppio, caffeina, morfina ecc.) si ha un risveglio, che talora può essere morboso, d'imagini; mentre sotto l'azione di deprimenti (bromuro di potassio, cloralio, nitro ecc.) l'imaginazione va oscurandosi talora fino a condurre a forme di amnesia totale. Dunque agenti anche del tutto fisici possono concorrere a formare, svolgere e modificare l'ideazione creativa. Il caffè eccitava lo spirito di Balzac e gli forniva grandiose ispirazioni; le tenebre e la tranquillità notturna suggerivano al Leibniz le più profonde idee filosofiche. Il Rousseau passeggiava a capo scoperto sotto i raggi cocenti del sole per *far rifiorire* — com'egli s'esprimeva — il pensiero. Frequenti pediluvî eccitavano l'imaginazione tragica dello Schiller; copiose libazioni d'acquavite suggerivano al De Musset teneri idillii; nell'ebbrezza il Pöe ideava le sue novelle. E gli esempi si potrebbero di tal passo moltiplicare.

L'azione poi dei fattori psicologici nell'ideazione è grandissima; però varia secondo che tra essi predomina l'attività intellettiva o l'attività affettiva, da cui emana quello che potrebbe chiamarsi il contenuto dell'imaginazione.

Si associano variamente le imagini, e da quest'associazione nascono imagini nuove più complesse, in sintesi che possono ben dirsi il prodotto come dell'attività intellettiva in quanto è razionale, così dell'attività intellettiva in quanto è imaginazione. E coopera l'affettività: anzi assai spesso l'impulso della creazione è un vero e proprio sentimento, e sentimenti

sono la trepidanza, il timore, la speranza e la gioia che accompagnano la ricerca e la scoperta. « Toutes les dispositions affectives — scrive il Ribot — quelles qu'elles soient peuvent influer sur l'imagination ». [1] Alcuni, tra cui Olzelt, Newin, [2] ritengono che soltanto i sentimenti o le emozioni eccitanti possano essere impulsi alle creazioni; ma ciò è smentito dai fatti. Anche e specialmente le emozioni asteniche promuovono l'imaginazione creatrice. La paura ha certamente carattere depressivo, eppure è nota la dottrina che fa di essa uno dei fattori principalissimi nella formazione del pensiero religioso, e si sa quante finzioni mitiche e mistiche ad essa si devono. Il fanciullo chiuso in luogo oscuro, preso da terrore, fabbrica colla sua fantasia migliaia di chimere: il diavolo, le streghe, l'orco, gli spiriti sono creazioni della sua imaginazione dominata dalla paura. La malinconia e il pessimismo ispirarono al Leopardi geniali creazioni poetiche: e alla malinconia dobbiamo molte opere musicali e di pittura. Sicchè possiamo concludere che nella creazione sta tutto lo spirito del genio che crea, e che la creazione è « l'estension natural du *self-feeling* ». [3]

Eppoi, non è per l'interessamento stesso che una serie d'imagini desta in noi, che ci afferriamo ad essa e la vagheggiamo con *intelletto d'amore* fino a trovare tra essa e un'altra nuovi rapporti? Ma ciò non si può intendere se non per quell'affinità che esiste tra l'individualità e quel gruppo d'imagini. Nel segreto dell'individualità è pure da ricercare l'origine dell'ispirazione.

Questa è un fatto che fu oggetto d'interpretazioni diverse. Nel periodo mitologico si concepiva come un divino soffio infuso da Apollo e dalle Muse, e si invocavano Elicona e Cirra. Nel periodo teologico era Dio che ispirava gli apostoli e i profeti: lo spirito santo infondeva nei petti un sacro ardore di potenza creatrice. Nel periodo metafisico queste oscure forze divine si concretizzarono in astratte formule, e l'ispirazione era attribuita a occulte energie demoniache: « au

(1) *Essai sur l'imag. créat.*, pag. 28.
(2) *Ueber Phantasievorstellungen*, 1898, Graz, pag. 48.
(3) *Essai sur etc.*, pag. 30.

moyen âge — scrive il Dugas [1] — l'inventeur s'appellait un sorcier, et par là on entendait un esprit non proprement irréligieux ou antiréligieux, mais laïque ou profane dans les questions naturelles, dégagé du respect superstitieux qui s'attaque aux choses existantes, consacrées, rituelles, de quelque ordre qu'elles soient, ennemi de la tradition ou de la routine, épris de nouveauté et de progrès ».

Nell'attuale periodo scientifico anche l'ispirazione si concepisce come un fenomeno soggetto a particolari leggi psicologiche.

L'Hartmann, in relazione alla sua dottrina dell'Inconscio, fa dall'Incosciente stesso scaturire il movente iniziale dell'ispirazione: il Chabaneix assomiglia l'ispirazione a certe forme allucinatorie del sonnambulismo. [2] E l'Ardigò pure considera l'ispirazione geniale come qualche cosa che nelle profonde intimità dell'incoscienza ha le sue radici. « La naturale inclinazione — egli scrive — avvalorata dal lungo esercizio anche inconscio (e in grandissima parte lo è sempre) in ordine ad una data specie di lavoro mentale, fa che un avviamento psicologico finisca ad essere predominante nel mondo della coscienza e come una ossessione di essa, e prontissimo a rifarsi (arricchendosi intanto poi anche di nuovi dati, di nuove applicazioni, di nuove vedute e divinazioni) alla minima occasione eccitatrice, anche a quella, che sembrerebbe la più lontana, anche, e il più delle volte, inavvertita, e polarizzandosi sempre in modo nuovo, come porta il caso, sempre variato, del risorgere: onde poi una formazione emersane va diventando sempre più polimorfa, assumendo tanti aspetti, tanti atteggiamenti, tante guise di disporsi e di snodarsi, quante sono le insorgenze dei pensieri collaterali, quanti i concerti dei sentimenti impellenti, quanti i ritmi dei moti ridestati negli organi, quanti i fatti esterni, che si dà che si sperimentino, quante e quali le intermittenze delle attività cerebrali e viscerali impegnatevi.

E nell'uomo di genio, che è tale per la capacità e la tem-

(1) *L'imagination*, Paris, Doin, 1903, pag. 224-5.
(2) *Le subcoscient sur les artistes, les savants et les écrivains*, Paris, 1897, pag. 87.

pera e la predisposizione associativa speciale e privilegiata degli elementi cerebrali e di quelli viscerali, appassionati anche in modo morboso, il predominio suddetto lo mantiene in uno stato quasi allucinatorio, onde la formazione che lo occupa, e fa che vi sia assorto, e vi persista con paziente ed invitta costanza di riflessione, gli dura viva nella mente anche senza la stimolazione attuale del senso; e sì, che egli se ne compiace, rifuggendo, nella solitudine della sua estasi, da ogni cosa, che ne lo distragga, e godendo di palleggiarla, di vedersela danzare dinanzi nella sua fantasia, col miraggio incantevole della sua iridiscenza, onde si presenta in forme sempre nuove *come augelli sorti di riviera.... fanno di sè or tonda or altra schiera* ». (Vol. VIII, pag. 168).

Pertanto l'ispirazione è dovuta a quel nucleo centrale e fondamentale di tendenze e d'idee che costituisce la mentalità stessa del genio e che in essa domina assorbendo in sè quasi tutta la coscienza del creatore: l'individualità si esprime in essa come in tutte le altre forme dello spirito: in essa, sia l'ispirazione, o religiosa, o estetica, o morale, o filosofica.

§ IV. I TIPI DELL'IMAGINAZIONE.

Se volessimo proseguire nell'analisi del processo dell'imaginazione creatrice, dovremmo antecipare osservazioni che riserviamo invece al seguito della nostra trattazione, là dove l'esame dei principali problemi filosofici ci sarà di materiale suggestivo a illustrare il lavoro dell'imaginazione. Vedremo allora come prevalga, per l'influenza di questa forma del pensiero costruttivo, la tendenza a obbiettivizzare e a concretare imagini generiche, della quale tendenza sono prova, ad es., il *Demiurgo* di Platone, il *Logos* degli stoici, di Filone Ebreo e dei neo-platonici, il *Verbum* dei Patristi. Vedremo come agisca la tendenza all'analogia, sulla quale si fonda il simbolismo kabbalistico. La logica delle imagini, secondo ha osservato il Ribot (Op. cit., pag. 105) diventa per tal guisa la logica delle cose, in quanto si pone fra queste il rapporto stesso che si pone fra le imagini. Qui intanto ci pare utile,

a disciplinare il corso del nostro pensiero e dare ordine preciso alla nostra analisi, distinguere i tipi che l'imaginazione creatrice ci presenta, per soffermarci più specialmente su quelli che più hanno attinenza col pensiero filosofico.

Il Ribot nella III parte della sua opera più volte citata sull'*Imaginazione creatrice* distingue i seguenti sette tipi d'imaginazione creatrice:

I	L'imaginazione	plastica
II	»	diffluente
III	»	mistica
IV	»	scientifica
V	»	pratica e meccanica
VI	»	commerciale
VII	»	utopistica.

Fra questi interessano, benchè in grado molto vario, il nostro fine, i tipi seguenti:

I	L'imaginazione	diffluente
II	»	mistica
III	»	scientifica
IV	»	utopistica.

L'imaginazione *diffluente* appare specialmente nell'attuale fioritura, nell'arte, di simbolisti, di preraffaelisti, di esteti, di decadenti e di parnassiani. Non è la natura dei contorni severi e determinati, non sono i fenomeni reali ella vita che colpiscono l'imaginazione rispondente a questo tipo, ma una supernatura, gli iperfenomeni — se così può dirsi — attraggono la fantasia dell'artista, che vagheggia imagini lontane, sfumate, tutto idealizzando attraverso il prisma (mi si passi la frase) della sua ambliopia percettiva e concettuale. Così si crea un'arte indeterminata non ispirantesi all'alito sano della vita cosmica, ma all'ipereccitabilità d'una generazione affrollita nel corpo e nello spirito, che gode di saper trarre dalla natura voluttà mistiche. Non si serve l'imaginazione diffluente delle imagini concrete e reali dell'imaginazione plastica (pittura, scultura, architettura), ma di quelle « qui sont a mi-chemin dans cette échelle ascendante et descendante qui va des per-

ceptions aux concepts ». [1] La categoria d'imagini impiegata nell'imaginazione diffluente è dal Ribot chiamata *des abstraits émotionels:* e ciò appar vero se noi ci facciamo un po' ad analizzare lo spirito che anima certi romanzi moderni, che vorrebbero essere studi psicologici; la formazione della maggior parte dei miti, che dapprima è vaga e indeterminata; l'imaginazione di certi musicisti, che nelle note ritraggono voci, ch'essi soltanto odono nella loro fantasia malata; l'imaginazione dei kabbalisti, che si libra nell'infinito numerico.

Molto vicina all'imaginazione diffluente è l'imaginazione *mistica,* che può manifestarsi nell'arte, nella scienza, nella filosofia, nella religione e nella vita pratica. Non occorre ci soffermiamo sul misticismo nell'arte, presentando in sè l'accennata diffluenza dell'imagine: noteremo soltanto che le parole per i simbolisti diventano altrettanti simboli astratti ed enigmatici, che rivelano qualche cosa di profondamente arcano e misterioso: e come nella filosofia esiste quella dottrina per cui si entificano i concetti, così i simbolisti dell'arte esagerano questa tendenza.

Anche nella *scienza,* ove la serenità della mente dinanzi al fatto naturale dovrebbe essere la condizione essenziale alla scoperta delle leggi naturali, si infiltrarono ibridi elementi, che rivelano la strana tendenza atavica non ancora assopita. Basti riflettere (come avremo occasione di vedere in seguito) all'attuale fioritura delle scienze ermetiche od occulte, dello spiritismo e dell'alchimia, alle concezioni panteistica ed animistica dell'universo.

Nella *filosofia* pure, anzichè l'imparziale ragione, nell'interpretazione del problema dell'essere, interviene il sentimento: non più allora si adattano le teorie ai fatti, ma i fatti alle teorie; non più si spiegano i fenomeni naturali con cause e leggi naturali, ma con l'intervento di potenze soprannaturali. Anche in elevati sistemi filosofici si rivela talora questo occulto ed imperioso bisogno dello spirito, ribelle alle concezioni rigide e fredde della scienza della natura.

---

(1) Ribot, op. cit., pag. 162.

Che anche nella *vita religiosa* e nella *vita pratica* si manifestino tendenze mistiche è chiaro, ove si pensi al fanatismo, all'ascetismo, alle visioni, ai cenacoli e ai *clubs* di *snobs*, e via dicendo.

L' imaginazione scientifica ha una speciale importanza, perchè il metodo inventivo, essenziale alla scienza, è appunto il metodo che insegna a costruire, a creare. Nella scienza — come scrive l'Ardigò [1] — « l'invenzione sta in ciò, che, o un distinto che si possiede, si sia arrivati a coordinarlo con una serie o con un principio, coi quali prima la mente non lo collegava; come quando si arrivò a coordinare il dato del galleggiare del legno sull'acqua colla legge generale della gravità: o si sia arrivati a prevedere, che un principio noto stabilisce la possibilità della coordinazione ad esso di un distinto; come quando dalla nozione di peso specifico dell'idrogeno si dedusse, che con esso si sarebbe potuto fare inalzare un aerostato ». In questa coordinazione e previsione v'è antecipazione ideale del fatto che poi l'esperienza verifica; v'è imaginazione creatrice.

E questo potere di creare è specialmente richiesto alla soluzione dei più complessi problemi, alla quale non soccorre immediata e sicura la percezione del fatto concreto. L'ipotesi stessa è un prodotto dell'imaginazione, potendosi definire, con lo Stuart Mill, *una supposizione imaginaria in vista di dedurne delle conclusioni che sieno d'accordo coi fatti reali.* Per essa infatti, in quanto è provocata e promossa dall'imaginazione, « il pensiero — come scrive il Bonatelli [2] — vince i limiti del tempo e si abilita a spaziare dal più lontano passato al più remoto avvenire »; e tale potere si esercita in ogni specie d'ipotesi, in quella che possiamo definire come *figurativa* o *rappresentativa* (es., la fosforescenza cerebrale del Luys, gli spiriti animali del Cartesio e del Malebranche); nell'ipotesi rigorosamente *scientifica* o *filosofica* (es., gravitazione universale del Newton, l'evoluzione del Darwin); infine

(1) Op. cit., vol. VI, pag. 339-340.
(2) *El. di Psicol. e Log.*, III ed., Padova, Drucker 1899, pag. 99.

nell' ipotesi *esplicativa* (es., l' etere cosmico, la formazione atomica della materia ecc.).

Nella metafisica l' imaginazione creatrice campeggia specialmente nella prima di queste tre specie d' ipotesi, cioè sotto veste rappresentativa o simbolica, onde non a torto, forse, il Ribot chiama *mythe rationalisé l' ipotesi metafisica.*

Se dalle presunte scienze medievali (astrologia, alchimia, magia ecc.) passiamo alle scienze ancor giovani (biologia, antropologia, sociologia, psicologia ecc.) e da queste alle scienze esatte, l' imaginazione va diventando sempre più razionale, entrandosi così nel campo delle ipotesi più strettamente scientifiche e filosofiche, e in quelle che non per pura apparenza e per artificio di simboli, ma per reale valore di concetti positivi, acquistano una funzione esplicativa.

Passando poi al quarto dei tipi d' imaginazione, che dicemmo riguardarci più direttamente, all' imaginazione *utopistica,* osserviamo com' essa si ritrovi specialmente nelle costruzioni teoriche d' indole sociale, nelle quali infatti l' imaginazione creatrice può essere tratta a sciogliersi del tutto dalla realtà passata o presente per foggiare una qualche cosa che nel passato o nel presente non trova alcun punto di contatto. Vi sono infatti delle menti che dimenticando le rigide esigenze della vita si foggiano mondi del tutto diversi dall'attuale. Questi sono gli utopisti. Per costoro il presente e il passato sono come non fossero: l'avvenire è il loro tormento, e l'assillo continuo che li rende creatori. Fu l'ideale avveniristico che ispirò a Platone la sua *Repubblica,* al Moro l' *Utopia,* al Campanella la *Città del sole,* all' Harrington l' *Oceana,* e via discorrendo.

Riassumendo: I. L' imaginazione creatrice segue nel suo fondamento quel processo che è promosso e materiato dall'esperienza sensibile individuale; II. Si rivela per la via della imitazione e per quella divergente bensì, ma anche in origine convergente, della creazione; III. Segue l' impulso che le dànno i vari fattori dell' individualità; IV. Infine presenta varie direzioni, anormali o normali, rispondendo così a tipi diversi.

Il pensiero filosofico, come quello comune e artistico, risente

questo dinamismo dell'imaginazione creatrice, e vi si impronta variamente, a seconda delle varie età storiche e delle situazioni di spirito individuale e collettivo, come vedremo più largamente.

CAPO II.

L'evoluzione dell'imaginazione nel mito.

SOMMARIO: § I. L'imaginazione negli stadi evolutivi del pensiero umano. § II. Funzione dell'imaginazione creatrice nel pensiero mitologico. § III. Persistenza del pensiero mitico.

§ I. L'IMAGINAZIONE NEGLI STADI EVOLUTIVI DEL PENSIERO UMANO.

Il pensiero non scaturì come Minerva dal cervello di Giove all'improvviso bell'e formato; ma da un periodo embrionale, per così dire, andò man mano svolgendosi, gradualmente e lentamente, fino a raggiungere la complessità attuale. Ciò corrisponde al principio che il pensiero pure è una formazione naturale, che pertanto si differenzia sempre più per effetto dell'azione degli stimoli che su esso agiscono « Come nel protoplasma delle cellule del vegetale — scrive l'Ardigò — tanto è di verde quanto è l'azione della luce su di esso, così nel protoplasma delle cellule cerebrali tanto è di prodotto psichico quanto è l'azione su di esso della esteriorità affettante: nulla più, nulla meno ». (1)

Nelle varie età storiche i prodotti del pensiero si differenziano per l'azione che persistentemente esercitano i prodotti anteriori, e le circostanze nuove e svariate che concorrono a modificarli. Si tentò anzi di fissare in stadi successivi l'evoluzione del pensiero, ed è nota la legge del Comte che già il Turgot,

(1) Op. cit., Puntata II del vol. IX., 1904, pag. 134.

il Condorcet e il Burdin avevano intravveduta; ma al Comte spetta il merito d'averne bene compreso e illustrato il valore. Così egli nella sua *Politique positive* [1] enuncia la suddetta legge: « Par la nature même de l'esprit humain, chaque branche de nos connaissances est nécessairement assujettie dans sa marche à passer successivement par trois états théoriques différents: l'état théologique ou fictif, l'état méthaphysique ou abstrait, enfin l'état scientiphique ou positive ». A questi tre stadi dello svolgimento del pensiero (teologico, metafisico e scientifico) corrispondono tre diverse filosofie: « la première (scrive il Comte) [2] est le point de départ nécessaire de l'intelligence humaine, la troisieme, son état fixe et definitif; la seconde est uniquement destinée a servir de transition ».

La *legge dei tre stati* è per il Comte il fondamento della dinamica sociale, l'espressione più profonda dello svolgimento del pensiero dell'umanità, la pietra angolare d'ogni positiva costruzione. Nello stato teologico si tende alla personificazione della natura e alla divinizzazione delle forme e delle attività umane. Nello stato metafisico al fantasioso dominio dei *numina* si sostituirono entità astratte, di cui tuttavia si dimenticò l'astrattezza, dando loro un valore obbiettivo e assumendosi come esplicazione della realtà naturale. Ed è qui pure evidente come l'imaginazione non avesse rinunciato al suo impero. Più tardi lo spirito positivo formandosi lentamente occupò la sfera dell'imaginazione e sostituì all'astratto il concreto, a leggi assolute, imaginarie, leggi relative, positivamente accertate; e così da un periodo in cui il sentimento, arricchito dai prodotti dell'imaginazione, insorgeva contro l'intelligenza, si passò all'affermazione di questa con tutti i suoi diritti nel campo delle ricerche scientifiche.

In questa legge del Comte si traccia evidentemente la linea percorsa dall'elemento imaginativo o fantastico nel processo storico del pensiero filosofico, e in generale scientifico. Essa

(1) IV appendice.
(2) *Cours de philosophie positive* — V ed., Paris, 1892, I, III.

può essere, in tesi generale, assunta dunque da noi al fine che ci siamo proposto, di disegnare, sia pure largamente, la linea suddetta in relazione all' influenza che l' imaginazione esercitò sul pensiero filosofico; ma non possiamo tralasciare di considerare nella legge comtiana l'imperfetto uso dei termini. Il Comte chiama lo stato teologico talora *imaginaire* e talora *mythologique*, e il Lévy-Bruhl ritiene che ai termini *teologico* e *metafisico* del Comte non si debba dare « leur sens plein », [1] e che il Comte chiami *teologia* « un système général de conceptions sur l'ensemble des phénomènes, qui explique l'apparition de ces phénomènes par la volonté de dieu », [2] e *metafisica* « un certain mode d'explication des phénomènes donnés dans l'experience » [3] in cui non si tratta punto nè di sostanze, nè di cause prime e finali. Ma perchè non usare termini differenti a indicare fenomeni non identici? Nessuno certamente vorrà identificare una teologia monoteistica ed astratta con quella fioritura mitologica che si manifesta con forme feticistiche e antropomorfiche: l' essenza e lo spirito informatore ne sono assai diversi. Nè si vorrà identificare con la teologia quella metafisica che cerca la ragione delle cose fuori del comando della divinità, in astrazioni entificate e obbiettivizzate.

Per queste considerazioni alla divisione comtiana preferiamo la seguente — secondo la quale l'evoluzione del pensiero umano riesce tracciata nei seguenti stadi:

I. mitologico { naturalistico / antropomorfico
II. teologico
III. filosofico-metafisico
IV. filosofico-positivo o scientifico.

Il processo ascendente del pensiero filosofico verso il campo reale dell'esperienza è seguìto per il ridursi del campo della pura imaginazione, la quale, come creava dapprima il mito,

(1) *La philosophie di A. Comte*, Paris, Alcan, 1900, pag. 42.
(2) Id., pag. 41.
(3) Id., pag. 42.

concorse poi del pari a creare le teologie e le filosofie trascendentali, mentre il senso scientifico, che è il senso della realtà viva e concreta, si andava timidamente formando, fino a trionfare col Galilei e con le scienze naturali che da lui ebbero impulso.

Anche il Ribot, riguardando la funzione dell'imaginazione nel pensiero, tenta uno schema di sintesi ricostruttiva, in relazione allo sviluppo individuale. « L'imagination créatrice — egli scrive — dans son developpement complet, parcourt deux périodes separées par une phase critique ». [1] In questo svolgimento può darsi che l'imaginazione, in un determinato individuo, non oltrepassi il primo stadio, come può darsi che si modifichi assumendo un intimo valore e contenuto logico, oppure può, deviando, ritornare agli atteggiamenti del primo periodo. Anzi nell' uomo di genio l' imaginazione creatrice talora può atteggiarsi variamente senza subire anormali deviazioni o deplorevoli ritorni: « nello stesso individuo eccezionale e raro — scrive l'Ardigò — nel quale è sorta e si è fissata, come polo orientatore la forma nuova questa può modificarsi tanto o quanto da un periodo all'altro della sua vita ». [2] Questa evoluzione è circoscritta dal Ribot alla personalità individuale; ma non è improprio accostarla pure a quella che, genericamente considerata, ci viene offerta dalla storia del pensiero umano, e di cui sopra parlammo. Avvenne infatti pur qui che il pensiero prima d'arrivare a stabilirsi e consolidarsi risultando quale è attualmente, attraversò periodi in cui l'attività fantastica prevalse su quella razionale. Infatti i miti sono creazioni dell'infanzia dell' umanità, e si può dire che alla loro formazione concorra più specialmente una fantasia (come meglio vedremo in seguito) diffluente o indeterminata, quale è quella propria d'una psiche infantile. Più tardi l'imaginazione tende a concretarsi e a divenir quasi plastica: i miti pure si rendono più determinati e concreti. E s'arrivò al periodo teologico quando la fantasia accettava il controllo della

(1) Op. cit., pag. 38-9.
(2) Op. cit., vol. VII, 1898, pag. 58.

ragione, e questa invocava a proprio sussidio. Ma rimaneva sempre il sopranaturale che si poneva arbitrariamente come causa ed esplicazione del naturale, cioè dominavano sempre implicitamente e tirannicamente le creazioni della fantasia. La ragione umana si ribellò finalmente a questa tirannia e credette di trovare solo in se stessa, e obbiettivando i prodotti di se stessa, la soluzione del problema filosofico. E così al periodo teologico sottentrò un periodo metafisico. Ma se al sopranaturale si sostituirono entità astratte, ciò non fu opera della pura ragione, perchè la creazione d'un astratto, la realizzazione di una pura forma del pensiero, la obbiettivazione di questa nel mondo trascendente, tutto, in una parola, questo mondo trascendente che la metafisica ha posto, e intorno al quale ha così lungamente discusso, non può essere che il prodotto dell'imaginazione, non può essere se non una *creazione* di questa, sfuggendo quelle entità astratte, trattate come vive e reali, a ogni osservazione concreta, a ogni induzione rigorosamente positiva.

La ragione si illuse di rompere le barriere della fantasia senza accorgersi che piantò queste barriere entro se stessa. Da prima nel campo creato dalla fantasia teologica l'esplorazione era vietata, ma la ragione violò il divieto ed entrò in quel campo, e ai dati teologicamente fantasiosi sostituì dati che credette razionali, mentre l'ispirazione proveniva dalla fantasia. Soltanto il pensiero positivo, che sull'osservazione e l'esperimento ha le sue basi, possiamo dire che abbia logicizzata l'imaginazione asservendola a sè razionalmente, in maniera che essa divenga utile sussidio e mezzo nella ricerca e nella scoperta, anzichè fulcro di favole e ispiratrice d'errori.

§ II. Funzione dell'imaginazione creatice nel pensiero mitologico.

Si può dire che sia connaturato in noi il bisogno di spiegare i fenomeni naturali riconducendoli alle loro cause: il bambino stesso chiede il perchè d'ogni cosa, sorgendo spontanea in lui la credenza — sia pure inconscia — d'una connessione

causale fra tutto ciò che avviene. Quand'anche non si sapesse trovare la causa vera d'un fenomeno, siamo tratti a concepirne una fittizia, onde si acqueta lo spirito dubitoso e avido di conoscere. Il pensiero mitologico ha appunto una funzione analoga.

Il selvaggio vede i vari fenomeni naturali, non sa darne una spiegazione adeguata e personifica i fenomeni stessi, imaginando in essi l'espressione d'una potenza sovraumana; e in questo fantasma egli proietta se stesso. Così, ad es., per gli Indiani le nubi che sorgono dall'orizzonte accavallandosi e formano un nembo, sono un esercito di dei malefici che muovono guerra a Indra (cielo); ma Indra, terribile dominatore, sconfigge e sbaraglia quell'esercito squarciando col Fulmine le Nubi; queste si disciolgono in Pioggia e fecondano la Terra. Così, anche in epoca d'avanzata civiltà, l'uomo colpito dall'aspetto del mare procelloso, imagina un dio (Poseidône o Nettuno) che nei profondi abissi del mare scuota le onde col Tridente. E a chi mai se non al potente Giove può esser riservato il magico diritto di far guizzare i lampi e di scatenare i fulmini?

Da questi esempi possiamo vedere come l'imaginazione creatrice nei miti, presenti bensì un carattere oggettivo (in quanto la natura stessa esteriore offre alle imaginose menti dei primitivi le parvenze di cui il mito riesce materiato), ma abbia poi un carattere soggettivo in quanto la maniera d'interpretare i fenomeni naturali non corrisponde alla realtà esterna, ma è un riflesso d'uno speciale stato interno, del sentimento dominante, delle tendenze fantastiche che lottano per crearsi un oggetto.

L'analogia si forma come mediatrice della creazione fantastica, mitologica. La tendenza a interpretazioni analogiche soggettive, a vedere fuori di sè qualche cosa che è in se stesso per una tal quale affinità che si pone nell'eccitazione del sentimento, è propria dei popoli primitivi come di ogni individuo la cui mentalità sia povera, di cui sia semplice e rozzo lo spirito. [1] Il simbolo diventa cosa, e ragione della

(1) Il RÉVILLE nei suoi *Prolegomènes de l'histoire des religions* (Paris, Fischbacher, 1881), scrive: « L'humanité primitive rapportant tous les phénomènes visibles à l'a-

cosa: e il mito sorge a caratterizzare l'impero della fantasia sul senso e sulla ragione; sorge con esso quell'arte simbolica, religiosa, che si ritrova nella Cina, nell'India e nell'antico Egitto dove la rappresentazione di mostruose e misteriose divinità risulta dall'ibrido mescolarsi di forme umane a forme d'animali bruti.

Nei miti il fatto della proiezione d'un proprio stato di coscienza o d'un interno dramma psichico nella natura esteriore è elemento necessario di creazione. Che altro significano l'antropomorfismo e l'antropopatismo se non la proiezione per analogia delle forme del corpo e delle funzioni dello spirito umano in entità esteriori e concrete?

Nè si può dire che all'osservazione imaginosa dei popoli primitivi sieno sfuggiti fenomeni intimi dell'anima, come l'aspra lotta che talora si combatte tra la passione e il senso morale per la felicità, tra il bene e il male, tra la vita e la morte. Questi fenomeni interni acquistavano per essi un valore mistico, e venivano deificati: così i Cinesi nel Cielo imaginarono la *forza attiva* e nella Terra la *forza passiva*; i Persiani ebbero due divinità discordi, Ormuzd (luce) e Arimane (tenebre); nel Cristianesimo troviamo Dio e Satana, che rappresentano i due principî del bene e del male.

È interessantissimo il dramma mentale dell'imaginazione primitiva, il processo che la creazione della fantasia umana attraversa! Da prima si tende a tutto animare; poi si rappresenta un fenomeno naturale come l'espressione d'un *quid* che sorpassa le umane forze, e da ciò si forma un ordine d'imagini che varia secondo la diversa tendenza imaginativa.

Avviene in tal modo — per il carattere stesso d'impersonalità che troviamo nelle creazioni mitiche — che mille storie fantastiche s'affastellino intorno a un solo dramma na-

---

nalogie de la vie animale ou humaine, traduisit ses impressions d'après les formes que lui suggérait son experience » (pag. 150-1). « Le mythe est ou bien la description d'un phénomène naturel considéré come l'exposant d'un dramme divin, ou bien l'incorporation d'une idée morale dans un récit dramatique. Dans les deux cas ce qui est permanent ou fréquent dans la nature et dans l'umanité est ramené à un événement accompli une fois pour toutes, et le dramme, bien qui inventé, est tenu pour réel » (pag. 156).

turale, pur trovando un unico sostrato di concezioni fra popoli anche fra loro diversissimi per carattere etnico e antropologico. Così, ad es., se noi facciamo astrazione — come acutamente osserva il Regnaud — dalle metafore degli inni vedici e li riconduciamo al loro senso proprio, tutta la mitologia vedica svanisce, tutte le personalità divine perdono la loro individualità mistica e imaginaria per non lasciar luogo che al fuoco reale, tangibile, impersonale, celebrato sotto il nome d'Agni. (1)

È dunque il fuoco del sacrificio secondo il Regnaud, il sole secondo altri, il sole e il fuoco del sacrificio insieme secondo il Bergaigne, l'elemento concreto che s'asconde sotto il nome del dio mitico (deva), intorno al quale fiorirono tante fantastiche rappresentazioni che dal primitivo realismo utilitario s'elevarono fino alle astratte concezioni dell'imaginazione speculativa. Ciò corrisponde al principio già da noi accennato che l'integrazione d'un'imagine o d'un gruppo d'imagini non avviene in tutti alla stessa maniera e in pari grado, ma s'uniforma alle condizioni varie interne ed esterne delle menti associatrici. Dunque le variazioni nei miti dipendono da analoghe variazioni dell'imaginazione.

E un processo avviene nell'imaginazione anche per altro rispetto. L'imaginazione infatti dapprima è indistinta o diffluente o indeterminata, e le imagini mitiche sono incomplete e abbozzate; ma come la fantasia si fa più distinta e determinata, arriva fino a dare forma plastica alle concezioni mitologiche, e la fantasia romanzesca va sempre più determinando e precisando i contorni sfumati delle primitive deità. E a ciò, come in generale a variare e trasformare i prodotti dell'imaginazione (e quindi anche i miti), concorrono più cause, che non sarà vano accennare nuovamente.

Gli Indiani, ad es., hanno una rigida mitologia che s'erige fino alla severa Trimurti, perchè differente è il loro *miluogo cosmico* da quello, ad es., dei Greci che creano una mitologia essenzialmente umana, poetica ed artistica. L'Indiano si sente

(1) *L'origine des idées*, Paris, Alcan, 1904, pag. 101.

quasi oppresso dalla Natura e aspira ad essa come a qualche cosa di infinitamente divino: il Greco domina la natura, e, da unico sovrano, la plasma secondo la sua speciale *indole etnica*. Oltre l'ambiente cosmico e l'indole etnica nella variazione dei miti concorrono anche le differenti maniere di vita, che differentemente agiscono sull'attività fantastica. I Greci, temprati ad un'educazione finemente artistica, esteti nell'anima ed entusiasti del bello, rifuggono dai mistici sogni degli Indiani, che ritenevano cosa sacrilega tentar di soggiogare il cielo. Surya, Vritra, Indra, Varouna avrebbero strappato alle ironiche labbra dei Greci un sarcastico sorriso. La trasformazione dei miti può infine essere parziale e talora anche radicale. Lo sviluppo del senso critico, l'attitudine riflessiva, che va sovrapponendosi all'imaginazione, e la continua e attenta osservazione dei fenomeni naturali, sono le cause principali per cui al concetto mitico della natura si va man mano sostituendo un concetto razionale. Il mito con un lavoro di *depersonificazione* tende a spogliarsi del carattere soggettivo e antropomorfico per divenire sempre più obbiettivo, ma — come nota il Ribot — « sans y réussir jamais completement ». [1] Il pensiero mitologico infatti persiste al sorgere del pensiero teologico e filosofico.

§ III. Persistenza del pensiero mitico.

Per le imagini mitologiche che si accendevano nella comune fantasia assumendo veste di scienza (se questo termine può essere riferito a un periodo del tutto infantile della concezione del mondo) la natura era trasfigurata, e di questa trasfigurazione risentivano tutte, quasi direi, le istituzioni della vita comune; la religione, la legislazione, l'arte. Come scrive l'Huit [2] la vera natura tendeva a ritirarsi dietro un'altra natura tutta artificiale, sulla quale il sentimento, più che la

(1) Op. cit., pag. 111.
(2) *La philosophie de la nature chez les anciens*, Paris, Fontemoing, 1901, pag. 93.

scienza, non s'appoggiava veramente, una natura che l'imaginazione avea disposta e trasformata assai abilmente, perchè la ragione prigioniera non abbia pensato che assai tardi a rompere l'incanto e a sfatare l'illusione. La natura come generatrice delle cose, era scomparsa: la filosofia la ritroverà... Ma come si annuncia incerto e lento questo *ritrovo!* Come è faticoso lo svincolarsi della percezione concreta e della ragione rigida, matematica, dalle seduzioni poetiche del pensiero fantastico! Come sembra ritrosa la stessa natura umana a trovare nel *fatto* la base del sapere!

Il pensiero mitologico non scompare infatti del tutto al formarsi del pensiero teologico e filosofico, ma lascia qua e là dei residui, degli elementi tenacemente persistenti. Anzi ci fu chi sostenne che il pensiero teologico non è che un riflesso del pensiero mitico.

Senza discutere il valore di quest'apprezzamento, può tuttavia apparire verosimile che l'ossessione del mito abbia nociuto al libero svolgimento del pensiero riflesso, e che col mantenere calore e vita alle creazioni della fantasia si sia sostenuta la fede religiosa, allontanando da sè lo sconforto del dubbio e l'avvilimento della negazione. Fu pur questa un'esigenza del cuor umano, che nel comporsi una fede si giova di ciò che meglio può soddisfare le intime esigenze: e come d'altronde pretendere che una fede nuova, scientifica, sorgesse, quando non ancora si possedeva la visione precisa e sicura della realtà? Nessuna meraviglia pertanto che in siffatta condizione di spirito e nella povertà enorme di cognizioni positive si mantenesse vivo nella tradizione il senso, dirò così, mitologico, e che la fede trovasse i suoi interpreti geniali, gli imaginosi suoi divulgatori, i suoi profeti. Il fenomeno è sostanzialmente uno, pur essendo molteplice nelle sue manifestazioni storiche. Il profetismo semitico è in fondo la stessa arte mantica dei Greci: così Isaia, Elia, Ezechiele, sostanzialmente non differiscono da Anfiarao, Tiresia e Cassandra. E la profezia è arte d'imaginazione: d'imaginazione esaltata, che oscura e travisa la coscienza di sè, che dà l'allucinazione, e la cosidetta chiaroveggenza, il *furore* profetico. Ove mai più che nella

profezia si rivela il potere dell'imaginazione creatrice? L'inventore intuisce: il profeta *divina*. E la profezia infatti altro non è che la divinazione d'un fatto avvenire affermato come certo. Il profeta anche *improvvisa:* ed è noto come l'improvvisazione — pur promanando da uno stato di semicoscienza — sia una delle forme, per così dire, istintive o riflesse della creazione. L'ideale avveniristico abbaglia e sottrae a ogni coazione della realtà i profetici iniziatori di grandi concezioni religiose e sociali, e li trasporta in un fantasioso campo che si presenta e s'impone come realtà indiscutibile e presente.

Ma ritorniamo al nostro particolare assunto, alla persistenza del pensiero mitico nel pensiero riflesso, in quel pensiero cioè che mira per le risorse della logica e di un'osservazione, per quanto possa essere povera, della natura, all'interpretazione ragionata del mondo, della natura, dell'uomo. Persiste in questa specie, relativamente più matura, della riflessione umana, l'elemento imaginativo, e la tradizione mitica vi si riflette, persistendovi in una o in un'altra forma. Così il *demonismo* primitivo fu ritenuto da Talete nell'esplicazione dei vari fenomeni naturali: l'attrazione del magnete è da Talete spiegata coll'esistenza d'un'anima magnetica. Così i numeri dei Pitagorici sono (come i δαίμονες) simboli entificati in quanto esprimono l'essenza delle cose o ne sono il modello; così sono un'entificazione simbolica il Fuoco d'Eraclito, e l'Amore e l'Odio d'Empedocle. E la teoria delle idee di Platone non pare proprio una sopravvivenza del mitico animismo primitivo? Muta la materia ma la forma rimane identica. Entificazioni simboliche rivaleggianti con le antichissime teogonie sono le emanazioni di Plotino, e gli Eoni dei Gnostici che colmavano gli spazi tra la materia e lo spirito.

Sono note le costruzioni imaginarie del medio evo nel campo astrologico, alchimistico e biologico: è nota l'aspra guerra che s'impegnò poi contro le qualità occulte, i fluidi, le virtù e le quiddità, — tutti concetti fantastici che sotto l'orpello della razionalità inceppavano il progresso scientifico. — E se si approfondisse l'analisi si vedrebbe come non fosse

lontano dal vero il Ribot affermando che restano ancora nelle scienze molte tracce latenti dell'antropomorfismo primitivo. [1]

Questi vestigi rimangono tuttora, e la scienza nuova d'ogni secolo li va cancellando. La genesi della scienza soppianta in ogni età la tenace persistenza del mito, comunque dissimulato; il sostituirsi delle idee provocate e maturate dall'esperienza disinteressata, agli *universali poetici* del Vico, apre nuovi orizzonti alle nuove ricerche infirmando le basi delle credenze primitive e tradizionali. La legge che in questo modo si verifica, nella storia del pensiero, non differisce da quella che riscontriamo nella stessa natura.

Le formazioni naturali vanno continuamente differenziandosi e dando luogo a forme novelle, ma persistono al di sotto di queste le forme precedenti. Così, ad es., il regno animale s'inizia coi Gastreadi e arriva all'ultimo tipo dei Vertebrati: ma i Gastreadi non scompaiono e rimangono anche ora accanto ai Vertebrati: nel tipo stesso dei Vertebrati, che si può dividere nelle sei classi dei Leptocardi, dei Pesci, degli Anfibi, dei Rettili, degli Uccelli e dei Mammiferi, le prime classi meno evolute persistono pure accanto alle più evolute. Altrettanto è a dirsi del pensiero: quantunque di indistinto si sia andato sempre più distinguendo proporzionandosi effettivamente alla realtà naturale e staccandosi dalle forme fantastiche d'un sapere fittizio e provvisorio, pure rimane ancora tra noi il primitivo pensiero indistinto, con le forme sue non sorrette fuorchè dalla tendenza imaginosa, che è pure sempre propria dell'uomo, al di sotto e accanto al pensiero filosofico distinto, al pensiero che colloca la realtà al di sopra di ogni specie arbitraria creata dalla imaginazione.

Nello stesso linguaggio, che è l'espressione naturale e spontanea dell'anima collettiva, troviamo tracce della persistenza mitica, per le personificazioni frequenti, benchè in realtà concettualmente dissimulate, dei fatti naturali: troviamo tracce analoghe nelle credenze popolari. Nel pensiero filosofico, che pur presume di spaziare sereno e sovrano nel dominio della

---

(1) Op. cit., pag. 113.

pura ragione, le tracce stesse non scompaiono del tutto: e se il mito apparisce più chiaramente quanto più addietro si risale nella storia del pensiero e delle credenze umane, non può dirsi tuttavia che l'imaginazione che l'informa scompaia del tutto ne' tempi relativamente recenti. Si dànno poi forme e periodi di creazione filosofica in cui il predominio dell'imaginazione si manifesta in forma più accentuata. Il determinare quest'azione nella filosofia specificando i problemi alla cui soluzione essa interviene, ci sarà utile a riconoscere il valore del metodo necessario a dare valore obbiettivo al sapere filosofico.

CAPO III.

L'azione dell'imaginazione nella filosofia in generale.

SOMMARIO: § I. Filosofia e religione. § II. Arte e filosofia. § III. L'imaginazione e il problema filosofico. § IV. Sguardo alla storia della filosofia.

---

§ I. FILOSOFIA E RELIGIONE.

Il pensiero mitologico, come già vedemmo, fa dei fenomeni naturali altrettanti drammi, proiettando nella natura esteriore stati e affettività proprie della coscienza umana: nell'*intuizione analogica* trovano la loro spiegazione le religioni naturalistiche e antropomorfiche. Ed esso inoltre si continua in quello teologico, nonostante la veste razionale che la religione assunse nella teologia schematica e astratta. Nella filosofia non scomparvero presto le imagini mitologiche benchè dissimulate e presentate con il colorito della razionalità e la presunzione della positività. Il progresso reale della filosofia si andò tuttavia compiendo per l'eliminazione, che successivamente si operò nello spirito umano e nelle dottrine dei filosofi, degli

elementi che l'imaginazione arbitrariamente vi avea insinuati. E poichè questa tendenza si manifestò nello spirito umano e la filosofia ne rimaneva sempre più compenetrata, non poteva non sorgere il contrasto tra la teologia che molto concedeva alle suggestioni dell'imaginazione, e la filosofia che a queste suggestioni voleva sottrarsi.

Questo contrasto sorse specialmente in reazione all'indirizzo patristico e scolastico che asserviva la filosofia alla teologia, facendone (per usare la solita frase ritrita) un'*ancella* di questa. È noto come sterile di risultati scientifici fosse nel medio evo questa specie di servilismo intellettuale. Lo slancio del libero pensiero e le ardite concezioni erano inceppati nelle ferree strette del dogma e le menti erano cristallizzate da una fredda ragione classificatrice: « per la ragione umana — scrive il Paoli — era finita ogni ricerca; il circolo delle cognizioni era bell'e chiuso; la scienza consisteva nell'*intendere* e nel *ritenere* ». [1]

Ma nell'*intendere* e nel *ritenere* non si poteva esaurire l'attività dello spirito, che non è soltanto *intelletto* e *memoria:* nè lo spirito poteva rimanere così mutilato, rinunciando alle aspirazioni elevatissime della ricerca e della scoperta del vero. L'imaginazione era il perenne alimento del pensiero teologico; ma è in essa, come in tutto ciò che è vita dello spirito, la tendenza a creare forme nuove, rigettando le antecedenti quando queste abbiano saziato, e sorga il contrasto fra esse e i nuovi bisogni; è in essa una virtù che potremmo dire rigeneratrice, per la quale la scienza stessa e la filosofia scientifica si aprono la via fra le primitive concezioni, tendendo ad eliminarle. Se la percezione del reale è fondamento e materia di scienza, non per questo cessa, nella scienza, il potere dell'imaginazione, che già dicevamo unificarsi con le altre forme dell'attività dello spirito. È appunto l'imaginazione creatrice, è la fantasia che ci dà l'*invenzione* e la *scoperta,* elementi essenziali al progresso scientifico. E nulla

(1) *Introd. alla Logica,* Firenze, Le Monnier, 1895, pag. 3.

arresta una tendenza dello spirito quando si apre ad essa il campo della esplicazione, e un impulso irresistibile anima alle nuove ricerche, e la certezza, la convinzione dell'errore scuote le menti, per trovare altrove quel termine di acquetamento che non possono trovare nelle cieche, assolute, dogmatiche credenze. Era naturale dunque che il pensiero umano cercasse d'affrancarsi dalla *morta gora* medievale: era naturale che insorgesse contro ciò che lo vincolava e proclamasse, col Galilei, che con la morte del dogma comincia la vera scienza.

Pensare scientificamente equivale infatti a eliminare quelle forme di imaginazione o di costruzione che non trovano una giustificazione sufficiente nella realtà. Noi non possiamo pensare una legge senza imaginare una uniformità, che l'esperienza *per se stessa* (cioè non ordinata dal pensiero) non dà, dall'esperienza derivando unicamente la varietà. Non possiamo pensare la legge, come tale, senza antecipare coll'imaginazione il futuro, perchè la legge è induzione che dal passato sorge abbracciando l'avvenire. Ma se il mondo è pensato in base alla concezione scientifica della legge, il coefficiente che in questo pensiero del mondo è rappresentato dall'imaginazione è ben diverso da quello che consiste nell'imaginazione puramente teologica e metafisica, quando, ad es., si pensi il mondo come determinato ne' suoi fenomeni da un Dio personale, come lo pensano i teologi, o da uno Spirito, o Idea, come lo pensava l'Hegel. È diversa la concezione del mondo secondo che l'imaginazione si conforma allo stimolo del sentimento, ossia quando assume i caratteri d'una credenza religiosa, da quando invece si conforma allo stimolo della percezione, ossia quando assume i caratteri d'una credenza scientifica.

Ma ciò che qui richiede una particolare considerazione è la differenza che intercorre tra la filosofia e la teologia per rispetto al soggetto. Per il Paulsen infatti le concezioni mitico-teologiche sono sempre impersonali essendo il prodotto dello spirito collettivo, mentre le concezioni filosofiche hanno sempre radice nella soggettività individuale. Egli nota poi anche una differenza di funzione, perchè le religioni sono il prodotto

dell'imaginazione creatrice guidata dal sentimento, mentre nelle concezioni filosofiche è la ragione che dirige e coordina. (1)

Noi pure col Paulsen ammettiamo nel pensiero filosofico l'azione della ragione, ma non così esclusivamente da eliminare l'influenza dell'imaginazione creatrice. Il sentimento, che nell'arte è fonte d'ispirazione, anche nell'opera del filosofo può servire d'impulso fortissimo all'imaginazione, sì che talora nella creazione filosofica può riflettersi la soggettività propria dell'opera d'arte.

È appunto un profondo sentimento umano che con alito perennemente fecondo dà vitalità a molti sistemi filosofici. « I sistemi filosofici — scrive Gaetano Negri — sono creazioni affatto soggettive, le quali non vivono che per la passione, il sentimento, la parte di se stesso che l'autore v'innesta. Un sistema filosofico non è paragonabile a un trattato di matematica, che vale in quanto vale la verità e la precisione delle formule che contiene. Non sono i sillogismi che dànno vita perenne a un sistema filosofico; è l'umanità profonda della sua ispirazione. Affinchè il sistema viva bisogna che l'uomo vi si rifletta ». (2) Ma è opportuno osservare fin d'ora che oltre all'*umanità profonda della sua ispirazione*, un sistema filosofico deve anche e principalmente la sua vitalità al valore che esso acquista se corrisponde a dati di fatto, obbiettivi, sperimentali, soddisfacendo così alle esigenze del pensiero logico. Infatti il pensiero logico mira costantemente all'esplicazione dei fenomeni naturali secondo il rapporto causale, mira a scoprire l'unità nella molteplicità, il concreto nell'astratto, il reale nell'ideale. Può a questa profonda tendenza dello spirito soddisfare una creazione filosofica che dai dati della realtà prescinda, e si basi soltanto su ciò che detta il sentimento individuale?

Un'ispirazione che solo nel sentimento e non anche nella

---

(1) PAULSEN, *Einleitung in die Philosophie*, cfr. DE SARLO: *Saggi di Fil.*, vol. I, Torino, Clausen, 1896, pag. 310-13; ALBERTO FERRO, *Concetto della Filos.*, Savona, Bertolotto, 1902, pag. 75-94; G. CESCA: « Filos. e Religione », in *Riv. di Fil. e scienze affini*, Marzo, 1900, Anno I, vol. II, N. 3, Bologna, Zamorani e Albertazzi.

(2) *Ultimi saggi*, Milano, Hoepli, 1894, pag. 16-17.

razionalità dell'individuo abbia radici, potrà darci un'ammirabile opera d'arte, una geniale creazione che attragga e affascini lo spirito, ma giammai una creazione sistematica che risolva i problemi capitali che s'agitano nella mente di chi, spoglio degli *idola* baconiani, rigetta il preconcetto per assumere il fatto, come punto di partenza e come mèta nella scoperta del vero. È per ciò che la creazione filosofica differisce dalla creazione artistica, pur avendo con essa dei punti di convergenza: nè sembri fuori di luogo che a dar valore alla teoria che esponiamo circa la concezione filosofica per rispetto all'imaginazione, mettiamo in confronto la creazione del filosofo con la creazione dell'artista.

§ II. Arte e filosofia.

Non è chi ne dubiti: il filosofo crea come crea l'artista. Ma si deve distinguere l'opera del filosofo dall'opera dell'artista per il diverso intento e per la diversa *forma mentis* in cui l'opera rispettiva s'incarna. La creazione artistica infatti ha un fine essenzialmente rappresentativo, cioè tende a cogliere alcuni dei tanti lati che la natura ci offre e a fissarli plasticamente o armonicamente in un romanzo o in un poema, in una pittura o in una scultura. E noi ammiriamo una geniale creazione d'arte perchè risponde alle eccitazioni del sentimento nostro, perchè anche la nostra fantasia affettiva n'è scossa e vede quasi palpitare dinanzi a sè ciò che essa confusamente intravvedeva e sentiva. L'ispirazione artistica promana dall'inesausta sorgente delle bellezze naturali che si riflettono nello spirito umano, e si foggiano diversamente secondo le varie attitudini psicologiche e il diverso orientamento degli stati affettivi e ideali. L'impronta dell'opera d'arte è essenzialmente ideale: si dia pure a un dato indirizzo artistico il nome di *realistico,* ma la realtà stessa per essere rappresentata deve essere sentita e riprodotta nello spirito: ed è appunto attraverso il prisma continuamente variabile del sentimento e della fantasia stessa dell'individuo artista, che la realtà viene va-

riamente modificata e — quasi direi — idealizzata. E chi mai nell'analisi d'una creazione artistica potrebbe sceverare ciò che in essa vi ha di ideale da ciò che vi è di reale, senza toglierne l'originalità? Un'opera d'arte non può essere spogliata di quel carattere di soggettività che l'autore necessariamente v'impresse, perchè, come notammo, l'arte rispecchia *essenzialmente* il sentimento individuale, anzichè la ragione. Essa nulla spiega, ma rappresenta: e la forma di questa rappresentazione o figurazione è il riflesso immediato del sentimento che anima l'artista. Ora il sentimento può intuire, ma per se stesso non scopre nulla, non avendo in sè il carattere di processo discorsivo, proprio del pensiero logico.

Lo spirito filosofico invece, che è essenzialmente razionale, esige d'ogni fatto la spiegazione, e abbraccia in una sintesi esplicativa tutto l'universo, librandosi arditamente sulle ali d'una fantasia capace di costruire sull'osservazione di pochi fatti le ipotesi più genialmente comprensive, più robustamente scientifiche. E lo spirito filosofico, che è spirito scientificamente induttivo, così crea ed esplica, inventa e scopre, analizza e sintetizza. Alla filosofia male s'adatterebbe l'arte: adattando l'arte alla filosofia si verrebbe ad alterare la funzione di questa, che si ridurrebbe a una semplice sistemazione figurativa, col rischio di sacrificare la sostanza alla forma, la cosa all'idea, il vero all'utile, il fatto al preconcetto. L'imaginazione artistica, dunque, perchè figurativa, e quindi anche simbolica, è — in tesi generale — differente dall'imaginazione filosofica per il fine a cui tende e per la sorgente da cui promana. Meglio invece l'arte s'accorda con la religione: lo spirito umano si dibatterebbe invano fra le strette tormentose del dubbio e cadrebbe in uno sconsolante scetticismo, se l'abisso esistente fra la finità sua e l'infinità divina (in cui non vuole o non può non credere) non fosse colmato da concezioni più estetiche che razionali, e non soccorressero i simboli che rappresentano e talora incarnano la stessa divinità e fissano il mistero e il dogma.

In analogia a ciò, l'arte è più facile a riscontrarsi in quelle filosofie che hanno una metafisica religiosa, come nella teo-

logia degli scolastici; ma quivi pure l'arte anzichè abbellire d'estetica ispirazione le speculazioni astratte, si esaurisce in una tecnica formale molto spesso artificiosa. Vi sono però delle filosofie essenzialmente e puramente estetiche, e sono quelle in cui l'anima umana e la natura, anzichè freddamente analizzate, sono esaltate e, direi quasi, divinizzate; un esempio ci è offerto dalle filosofie platonica e schellinghiana.

L'impulso alla creazione nel filosofo e nell'artista — onde si ha il modo d'interpretare il carattere psicologico dell'opera artistica e filosofica — è in parte diverso e in parte comune.

Il dubbio è — secondo Cartesio — la prima sorgente del problema filosofico. Un senso vago di stupore dinanzi all'occulta causa dei fenomeni scuote da prima lo spirito nostro: ma le credenze tradizionali son là a chiarire ogni problema, sciogliendolo con ogni parvenza di verità. Lo spirito critico all'incontro, analizzando col lume della ragione il tradizionalismo, trova che esso offre, più che vere e proprie esplicazioni, parvenze di esplicazioni le quali talora sono altrettanti enigmi. Il dubbio allora sorge e si fa prepotente nell'animo incitando alla libera ricerca filosofica.

Nello spirito artistico non avviene così. Il dubbio ivi non sorge nemmeno, perchè l'artista non ricerca la causa dei fenomeni naturali; egli soltanto sente profondamente la natura, la vagheggia con ineffabile senso d'amore, e se ne foggia un ideale che vuole rendere in forma plastica e concreta. Egli non si cura di ciò che in essa vi è d'inesplicabile; anzi talora è lo stesso inesplicabile che l'attrae e l'affascina e che egli fa oggetto di rappresentazione artistica, come può facilmente vedersi nell'arte dei simbolisti, dei decadenti e dei parnassiani. All'artista ripugna la ricerca profonda e astratta; il sentimento e l'imaginazione che sovrani signoreggiano nel suo spirito, usurpando spesso gli imprescindibili diritti della ragione, creano un ideale che sembra sfumare innanzi all'acuta analisi riflessiva.

L'artista come il filosofo prova stupore e meraviglia dinanzi al tutto naturale; ma questo sentimento nel filosofo anzichè estrinsecarsi in una pura figurazione estetica provoca in lui l'imaginazione, che ardita s'eleva a concezioni grandiose, a

ipotesi e sintesi che svelano alcuni dei tanti lati della poliedrica natura.

§ III. L'imaginazione e il problema filosofico.

L'imaginazione del filosofo si precisa adunque e si distingue in forme e in indirizzi che non appartengono egualmente nè alla religione (e alle speculazioni teologiche) nè all'arte. Accade però che l'imaginazione sia pure nel filosofo sospinta al di là dei confini che la percezione del fatto impone o consiglia, e si dia quindi valore obbiettivo, positivo, razionale, a intuizioni che solo in apparenza sono largamente comprensive, o ad artifici solo in apparenza razionali. Dev'essere dunque disciplinata l'imaginazione del filosofo dal senso positivo del problema filosofico. Il problema della natura, come quello dello spirito, dev'essere anzitutto compreso nella sua essenza, se dev'essere obbiettiva la soluzione che diamo di esso.

Nella ricerca della verità è tutto un dramma divinamente sublime. Tre momenti possiamo distinguere con Paul Janet nell'opera della ricerca del vero: il primo è quello della meditazione; il secondo, dell'investigazione; il terzo della scoperta. (1)

Nel primo momento idee e imagini s'affollano indistintamente nello spirito del filosofo, e la soluzione del problema va elaborandosi quasi inconsciamente. Il filosofo *meditando* sgroviglia a poco a poco quell'indistinto psichico, finchè un nucleo principale d'idee si fa centro di convergenza d'altre idee. Il filosofo allora scruta e *investiga,* lottando aspramente e fortemente per afferrare quella visione del vero che talora sembra avvicinarsi, talora dileguarsi. La sua tonalità psichica va mutandosi ed egli presente già la soluzione. Ma, mentre le imagini ricorrono numerose e le ipotesi si moltiplicano, egli avverte che i dati dell'esperienza sono scarsi, le prove della dimostrazione insufficienti: egli ha tuttavia una profonda fede nelle nuove prove che potrà accumulare e per le quali riuscirà ad illuminare le tenebre che oscurano il vero: e queste

(1) *Philosophie du bonheur*, Paris, Levy, 1868, pag. 170.

pure ricercando egli finalmente scopre, le discute, le coordina e il problema è risolto. Questo fluttuare e agitarsi d'un'anima nella ricerca del vero, questa discussione interiore sul valore delle prove, onde si giunge alla scoperta e alla creazione geniale, è un dramma grandioso, di cui oscura è l'origine, poichè l'ispirazione, come s'esprime lo Schiller, è

> .... come nembo
> che per l'aria s'aggira, e d'onde venga
> dove spiri è mistero;

ma esso attesta che l'anima umana sente che un cumulo di energie è in essa, che possono esplicarsi in modi troppo varii e difformi perchè, a raggiungere il fine supremo, la verità, non debbasi adottare un metodo sicuro, anzichè lasciare che le imagini si affollino nel pensiero da sè, e, senza il controllo dei fatti, si costituiscano in un qualsivoglia sistema.

Questo dramma, che tratteggiai nei suoi più gravi momenti, non è soltanto il dramma d'una coscienza, ma è il dramma dei secoli. Uno sguardo generale alla storia della filosofia ci dimostrerà infatti come lo spirito umano siasi lentamente svolto per la legge che sopra accennammo, del progressivo dominio del senso positivo sulla tendenza dell'imaginazione arbitraria. Le creazioni filosofiche andarono in questa guisa acquistando sempre maggiore consistenza e valore.

§ IV. Sguardo alla storia della filosofia.

Vari, dicevamo, sono i fattori che concorrono nella concezione filosofica: la ragione, il sentimento, l'imaginazione. Ora, i sistemi filosofici s'improntano appunto alla diversa azione di queste tre attività, e la storia della filosofia ci dimostra come accanto a sistemi filosofici in cui la razionalità prevale fioriscano sistemi in cui, più che la riflessione critica influisce l'imaginazione creatrice. Quanto più indietro risaliamo nei secoli che segnano l'evoluzione del pensiero filosofico, troviamo che tanto maggiormente domina l'imaginazione. Alla

stessa maniera che l'origine e lo sviluppo dell'individuo assomiglia in certo qual modo all'origine e allo sviluppo della specie; così osserviamo un certo parallelismo anche nello svolgersi delle attività psichiche nell'individuo e nella specie.

Dalle imaginose concezioni e dalle ardite ipotesi degli antichi si passa a un periodo in cui il pensiero sente l'imperioso bisogno di sistematizzare razionalmente le creazioni metafisiche: ma lo spirito non poteva rimaner chiuso entro le barriere d'uno schematismo aprioristico, e n'uscì vittorioso disciplinandosi sempre più all'osservazione sperimentale, concreta, dei fatti.

Nell'Oriente fioriscono sistemi filosofici (se così veramente si possono chiamare) in cui talora sembra prevalere la razionalità, mentre — se bene si osserva — questa ha le sue radici nell'attività inventiva di quelle vergini menti: ciò tanto più appare se si pensa che religione e filosofia ivi erano quasi una cosa sola.

La *filosofia cinese* ha per sostrato la dottrina contenuta in due antichissimi libri: l'Y-King (libro delle trasformazioni, di Fou-hi) prodotto dell'ardente imaginazione dei Cinesi che vaga nelle più vaghe e bizzarre, per quanto talora astruse, concezioni metafisiche; il Chou-King (libro degli annali, di Kitseu) ove è manifesta la tendenza dello spirito a foggiarsi fantasticamente un ideale di progresso civile in una morale rigorosa e indipendente. Nella dottrina del Tao di Laotseu il libero volo dell'imaginazione in una specie di panteismo metafisico è bensì talora frenato da speculazioni razionali, ma queste prescindevano affatto dal controllo del senso della realtà sperimentale. La filosofia, o, per meglio dire, la morale di Koung-fu-tseu è dettata dalla ragione pratica: ma come i suoi due discepoli, Meng-tseu e Siuntseu, partendo dalle medesime premesse sarebbero potuti arrivare a conclusioni opposte, l'uno ottimistiche l'altro pessimistiche, se la tonalità propria della psiche di ciascuno dei due e il diverso orientamento delle imagini non avesse differentemente influito sul loro spirito?

A più forti creazioni furono gli Indiani condotti dall'imaginazione. Nell'India, al primitivo periodo vedico in cui

l'imaginazione mistica creava strani e paurosi fantasmi dommatico-religiosi, successe un periodo di ricerca libera e indipendente nei campi più svariati. Al genio di Kapila ripugnano le mitiche creazioni che svisano la natura, e nella libera ricerca scientifica vede la via di scoprire le leggi naturali. Kanada, precorrendo col suo spirito inventivo Democrito, Epicuro, Lucrezio, professa una specie di materialismo atomistico e considera chimeriche fantasticherie la metempsicosi e la divinità. Gotama, notando quanto angoscioso fosse per l'anima umana il dubbio, trova nel Niaya la via per liberarsene e giungere alla verità. Una morbosa imaginazione mistica conduce Pantadiali a una concezione ben diversa della vita: nell'Yôga, o nell'assoluto assorbimento dello spirito in Dio, in una specie di allucinazione anideistica, l'uomo doveva cercare quella felicità che preludeva al Nirwana buddistico.

Ma queste filosofie rimasero sterili e non ebbero una grande efficacia nello svolgimento ulteriore del pensiero. La filosofia greca invece fece fortemente sentire il suo influsso sul successivo movimento filosofico. Nella Grecia l'evoluzione del pensiero filosofico passò per tre stadi successivi che chiameremo cosmologico, psicologico, mistico.

Una ricca imaginazione basata su dati *casuali* di fatto lancia ardite ipotesi sull'origine e l'armonia dell'universo: speculazioni astratte e concezioni fantasiose tentano poi svelare l'arcano mistero dello spirito: aberrazioni mistiche e risibili fantasmi ci dà infine il pensiero greco reso ormai fiacco dai lunghi e potenti sforzi fatti nella ricerca del vero. Non si può però negare che forti e geniali sieno state le *intuizioni* dei Greci: soltanto possiamo ritenere coll'Huit che il loro torto più grande fu quello d'*imaginarsi* che una volta in possesso dei fatti forniti da un'osservazione, ora fortuita ora isolata, per tutto il resto non si trattasse che di *divinazione* o di ragionamento; che lo spirito umano in nome delle facoltà o dei lumi che gli sono proprî, avesse immediatamente acquistato il diritto di *dogmatizzare, d'interpretare alla sua maniera questi dati, di presentire o di supporre ciò che essi non confermavano.* (1)

(1) Op. cit., pag. 189.

I dinamisti o gli ilozoisti erano ancora, come accennammo, imbevuti di pensiero mitologico, e l'imaginazione loro dalla semplice e fortuita osservazione parziale della funzione che i creduti elementi naturali esercitavano nel cosmo, assurgeva all'entificazione simbolica di questi nella genesi ed evoluzione dell'universo. Dall'imaginazione, che potremmo dire numerica, dei Pitagorici, e da quella astratta e metafisica degli Eleati si passa poi alle intuizioni ardite dei meccanicisti. Non sono meravigliose e geniali intuizioni quella di Democrito, la cui teoria atomica rimase anche nel suo fondo nella moderna fisica, quella d'Empedocle, la cui dottrina dell'Amore e dell'Odio sembra quasi simboleggiare le forze di attrazione e di repulsione ammesse nella scienza attuale, e quella d'Anassagora le cui *omeomerie* sembrano quasi preludere all'eterogeneità indistinta ammessa nell'ipotesi della formazione dell'universo?

Allora mancavano le scienze, l'osservazione non poteva essere che assai povera e l'esperimento nullo: a ciò sopperiva l'imaginazione che, sbrigliata, soggiogava la natura e ne divinava i segreti. Nel periodo psicologico troviamo i Sofisti, Socrate, Platone, Aristotele, gli accademici e i peripatetici, Epicuro e gli Stoici.

Dopo il primitivo periodo cosmologico, di pura imaginazione, la sofistica greca, che segna il principio del periodo psicologico, può considerarsi come un fenomeno di transizione a un maggiore assodamento del pensiero. In Aristotele, in Epicuro e negli Stoici la ragione prevale sulla fantasia, in Platone la fantasia sulla ragione.

A parte gli inevitabili errori a cui Aristotele non poteva sottrarsi, si può dire che da lui abbia inizio il pensiero scientifico. È ben vero che il tradizionalismo lo portò alla divinizzazione dei cieli sostenendone l'incorruttibilità, e all'entificazione delle attività mentali in altrettante facoltà o potenze distinte; ma è altresì vero che gran parte delle sue teorie psicologiche, logiche e morali nel loro fondo (cioè spogliate della loro veste metempirica) rimangono anche nel pensiero moderno. Il sensismo degli Stoici e il materialismo degli Epicurei rivelano una forte tendenza razionale del pensiero filosofico.

In Platone invece l'imaginazione creò una mitica teoria delle Idee, e una repubblica in cui l'ideale avveniristico tocca i limiti della più bizzarra fantasia utopistica. Nel periodo mistico l'imaginazione assunse un carattere quasi direi patologico: non più lo spirito ricerca scientificamente e formula le ardite ipotesi d'ordine cosmologico e psicologico, ma l'imaginazione crea delle presunte scienze con le quali crede di dominare e di far agire occulte forze naturali e sopranaturali. Così nella scuola dei neo-pitagorici e degli alessandrini si creò una *teurgia*, ossia la scienza che dà il potere d'evocare con riti speciali l'azione delle divinità benigne scrutando le occulte forze dell'empireo, e una *teosofia*, ossia una scienza che procedeva direttamente dalla stessa divinità e mirava alla sublimazione della parte più spirituale dell'uomo. La *magìa* pure, frutto dell'eredità passata, si sviluppò assai tra i neo-pitagorici sotto varie forme. Così si ebbero la *magìa umana*, che consiste nell'azione dell'iniziato sulle forze occulte per mezzo del corpo astrale, la *magìa nera*, per cui si agisce sulle forze maligne, la *psicurgia*, che insegna a utilizzare occulte energie umane. Sorvoliamo su altre aberrazioni dell'occultismo (quali la chiromanzia, la negromanzia, la cartomanzia ecc. [1]) prodotte da una morbosa fantasia mistica, che spense ogni lampo di serena ragione. Solo forse in Filone ebreo l'imaginazione è più razionale salendo nelle alte sfere della divinità e concependo Dio come un'essenza diversa dalla natura e trascendente, quasi come lo concepirono poi gli scolastici. Ma è certo che per arrivare alla concezione dell'assoluto occorreva uno sforzo supremo della fantasia inventrice.

Già accennammo come a un simbolo si possa dare valore esplicativo ed entità obbiettiva; e accennammo pure alle entificazioni simboliche dei neo-platonici. Qui infatti l'imaginazione mistica giunge a tal punto da far emanare (e questa emanazione prelude alla *creatio ex nihilo* dei patristi) dall'ἕν

(1) I libri magici che furono scoperti nella biblioteca di Assurbanipal a Ninive si dividono in tre parti. Nella prima parte sono contenuti gli scongiuri contro gli spiriti maligni; nella seconda gli incanti per guarire le malattie; nella terza degli inni che, cantati, aveano un potere sopranaturale.

il νοῦς, dal νοῦς la ψυχή, dalla ψυχή l'ὕλη. Non si è dopo ciò autorizzati a ritenere, col Ribot, che quando i miti si cambiano in simboli, l'imaginazione mitica si cambia in mistica? (1)

Contemporanei e seguaci dei neo-platonici erano gli alchimisti — che allora passavano sotto il nome di filosofi — i quali ispirandosi a Plotino e ai gnostici e basandosi sull'ipotesi dell'unità della materia, quale era ammessa da Aristotele, furono condotti a credere che tutti i corpi si potessero trasformare e ridurre all'oro facendo apparire e scomparire le qualità per cui si differenziano. Questo concetto d'un monismo alchimistico perdurò fino al Lavoisier, e il Paracelso ne fu il genio bizzarro. Nè qui s'arrestano le creazioni d'un'imaginazione che rifugge dall'osservazione reale, e che oggi si considererebbe come morbosa, ma che allora, per le esigenze della coltura contemporanea e per l'eredità tradizionale, era inevitabile.

L'imaginazione numerica assai ricca, come appare dai libri sacri del buddianesimo, presso gli Indiani, fiorente anche in Grecia con la scuola Pitagorica, è più che mai rigogliosa nel neo-platonismo coi Kabbalisti.

La Kabbala non è, come alcuni vorrebbero far credere (2), una tradizione che risalga a Mosè ed Abramo, ma è una creazione medievale: Mosè, Maimonide e Menasse-ben-Israele ne furono i fondatori. Il dio dei Kabbalisti non è più il dio biblico rivelantesi per mezzo dei patriarchi e dei profeti, ma è un'incognita creata dalla fantasia umana, una forza occulta e misteriosa, è l'Archetipo in cui si riassumono il Macrocosmo e il Microcosmo. La Kabbala (che Pico della Mirandola e Raimondo Lullo fecero rifiorire nel periodo del Rinascimento) è caratterizzata dalle ricerca della Trinità nell'Uomo, nel Cosmo e in Dio; e per mezzo della combinazione delle lettere dell'alfabeto e delle cifre numeriche vuole riuscire a concetti logici che diano l'intima essenza delle cose.

L'imaginazione simbolica, mistica, diffluente e numerica, caratterizza queste creazioni dello spirito umano, il quale per

(1) Op. cit., pag. 194.
(2) Cfr. *L'occultisme et le spiritualisme d'Engausse*, PAPUS, Paris, Alcan, 1902.

otto o nove secoli non seppe che rimescolare il sapere anteriore dandogli veste razionale. Infatti la patristica e la scolastica si sbizzarrirono nella sistemazione razionale dei dogmi e degli articoli di fede, definendo, dividendo, classificando. Si può dire che in quel tempo l'imaginazione, anzichè alla scienza e alla filosofia, fosse rivolta altrove: lo spirito era acceso da un intenso sentimento religioso, e un'epidemia di superstizioni invadeva largamente l'umanità; la fantasia si sbrigliava nella creazione di poesie eroiche, di romanzi cavallereschi, di tornei amorosi, di monumenti d'arte gotica, di musica ecc.

Ma l'anima umana, come la storia c' insegna, dopo un lungo periodo di sosta e d'avvilimento intellettuale e morale, risorge più fiera di prima e con impetuoso slancio riguadagna il tempo perduto. Così nel Rinascimento assistiamo a quella potente ribellione che fece crollare l'edificio sillogistico degli apologeti, dei gnostici e dei teologi.

La sofistica greca fu la base critica di transizione da uno stato di pura imaginazione ad un più armonico accordo delle attività mentali nell'opera filosofica. Analogamente il Rinascimento è il periodo critico in cui si raffina lo spirito al crogiuolo della novella scienza positiva per elevarsi poi ardito nella ricerca e nella soluzione dei più ardui problemi. Nel Rinascimento l'imaginazione non creò veri e proprî sistemi di filosofia, ma teorie strane e ardite, ricche però di geniali intuizioni e racchiudenti i germi del sapere posteriore.

Così il Cusano intuì un grande principio, che è il fondamento del concetto moderno della natura, affermando che ogni cosa fosse rappresentativa di tutto l'universo. Il Bruno divinò nelle monadi la materialità e le psichicità: concetto che poi sarà svolto dal Leibniz: ed è pur dottrina moderna la teoria del Bruno che *una species alterius est principium*. Nel Rinascimento notiamo quello spirito di libertà che caratterizza l'opera filosofica, e col quale il genio scientifico — come nota l'Höffding [1] — è capace d'astrarsi dall'esperienza e di pre-

(1) *Esquisse d'une philos. fondée sur l'experience*, Paris, Alcan, 1900 pag. 237.

sentarsi le diverse combinazioni possibili, con tutte le loro conseguenze, per scoprire così una verità nuova che non è direttamente accessibile alla nostra esperienza. Allora lo spirito non ancora completamente orientato, ostile all'atmosfera intellettuale creata da tanti secoli di sterile lavorìo, refrattario alle dogmatiche coercizioni, suggerisce all'imaginazione utopistica creazioni ideali rivaleggianti con quella di Platone. Così il Campanella imaginò una *Civitas solis* retta da filosofi con forma comunistica, e il Moro ideò quella sua *Utopia* pure con forma comunista. Ma i veri e grandi sistemi cominciavano ormai a maturarsi, e apparvero coi caratteri del razionalismo, dell'empirismo e del criticismo. In Galileo, Bacone, Cartesio, Leibniz, Locke l'imaginazione è disciplinata dalla ragione e il nuovo metodo perviene a rinnovellare le scienze e la filosofia. Ma accanto a quest'indirizzo scientifico continuano altre correnti del pensiero, come residuo d'eredità passata o come forma di reazione alla corrente contemporanea.

Così col Kant e la scuola germanica prevale l'indirizzo razionalistico. Il fatto gnoseologico è l'incubo di Kant: occorreva prima di dichiararsi empiristi o idealisti fare l'analisi critica delle facoltà mentali e vedere se, come, ed entro quali limiti era possibile la conoscenza. Ma dalle premesse kantiane il Fichte e l'Hegel (come vedemmo nel § II del Cap. I) trassero le più estreme illazioni concludendo per un idealismo soggettivo che confina coll'agnosticismo. Ed era naturale: Kant sorpassando con una potente sintesi ideativa l'esperienza, avea gettate le basi di altre sintesi ideative, che dall'imaginazione filosofica dello Schopenhauer, del Fichte, dell'Hegel, dell'Hartmann e dello stesso Spencer, doveano scaturire a completare il rispettivo sistema di dottrina.

Il positivismo dovea pur sorgere e svilupparsi, come ogni indirizzo di pensiero, per l'azione persistente del pensiero filosofico anteriore. « Tutti i sistemi filosofici — scrive il Negri — che si sono successi nel mondo fino al criticismo kantiano che li ha tutti distrutti, erano già stati presentiti, ed alcuni anche definiti da quella primitiva speculazione *(greca)*. Le due grandi divisioni in cui si scinde la metafisica,

quella in cui si pone come sostanza dell'universo l'idea, lo spirito, il logos, e quella in cui la si pone nel fatto, nella materia, nella sensazione, esistevano in pieno assetto fin dai primi vagiti della filosofia greca. Appena nata essa fu gigante. Su quelle due metafisiche s'innestarono i più vari e più ricchi sistemi, frutto d'un'ardente imaginazione speculativa, i quali tutti furono poi, dirò quasi, definitivamente organizzati nei due grandiosi edifici inalzati da Platone e da Aristotele. Li ritroviamo, quei due edifici, nella scolastica, nella quale ricevettero la denominazione di realismo e di nominalismo, e li vediamo ancora ai giorni nostri, intatti nella loro costruzione fondamentale, modificati solo negli ornamenti esteriori, nelle due moli dello spiritualismo rosminiano da una parte e del positivismo fenomenico dall'altra [1] ».

Senonchè il positivismo sorgeva come reazione contro l'arbitrio dell'imaginazione e in contrapposizione alle forme fittizie di rappresentazione e d'esplicazione filosofica che innanzi ad esso fiorivano. Tali furono in realtà l'indole e il fine della filosofia del Comte: e il metodo a cui egli s'informò fu nel *Corso di filosofia positiva* rigorosamente positivo. Se poi il Comte fu traviato dall'imaginazione mistica tanto che si è potuto dire avere la sua mente attuata inversamente la legge dei *tre stati,* questo fu un fenomeno del tutto soggettivo, dovuto a condizioni speciali della sua personalità nel periodo della decadenza sua, fisica e mentale, nè può togliere valore all'indirizzo filosofico che ha in lui il suo glorioso rappresentante e iniziatore. E non è poi da trascurare che l'utopia del *Grand'Essere* — promossa nel Comte dalle dottrine dello Chateaubriand, del Saint-Martin, del De Maistre, del Feuerbach, del Leroux, del Fourier, dell'Enfantin, del Saint-Simon — non era in lui una pura visione intellettualistica, nè l'*Umanità* era in lui un semplice oggetto di contemplazione, ma rappresentava, come un prodotto dell'imaginazione del Comte, così una forte volontà di attuare un ideale etico che nella coscienza collettiva si andava maturando. La sua utopia si

(1) Op. cit., pag. 9-10.

differenziava per questo dagli ideali utopistici delle età anteriori, che più risentivano del gioco dell'imaginazione, e meno rispecchiavano il fatto del comune volere, e della coscienza sociale.

Le scienze sperimentali hanno ritemprato dal Comte ad oggi il pensiero filosofico in ognuna delle sue ramificazioni. Tutti i problemi che la filosofia abbraccia hanno oggi, come vedremo, soluzioni informate al criterio positivo, che le differenzia profondamente da quelle soluzioni che, più che dal fatto sperimentale, erano ispirate dall'imaginazione non abbastanza temperata e frenata dalla coscienza scientifica.

PARTE SECONDA

L' IMAGINAZIONE CREATRICE NELLA SOLUZIONE DEI PROBLEMI FILOSOFICI

CAPO I.

L' imaginazione creatrice nella soluzione del problema cosmologico.

SOMMARIO: § I. Soluzioni varie del problema cosmologico. § II. Il creazionismo. § III. L' emanatismo. § IV. L' evoluzionismo.

§ I. SOLUZIONI VARIE DEL PROBLEMA COSMOLOGICO.

Mentre i problemi delle singole scienze riguardano una sfera circoscritta di realtà, il problema filosofico abbraccia tutta la realtà, i cui sparsi elementi si vogliono organizzare in una sintesi che tutti li compenetri ed abbracci, riuscendo a interpretarli simultaneamente, a intenderli nella loro intima connessione, e, per così dire, nella loro reale sostanza. Tale tendenza urge così il pensiero, che quando non soccorre la scienza (posto che questa sia da ritenersi capace di una simile sintesi) interviene la fantasia col suo potere inventivo. Perchè infatti in questa sintesi, sia scientifica o fantastica, il pensiero trova il compimento di sè, e lo spirito umano vi si adagia e vi si esalta. « È questa — scrive il Bertrand — la parte divina delle scienze, quella in cui la ragione facendo appello al concorso dell' imaginazione e appoggiandosi sul calcolo e l' esperienza, tenta rappresentarsi idealmente l' insieme delle cose nella loro più alta unità. Ideale evidentemente inacces-

sibile ma che sollecita eternamente il pensiero scientifico, lo eleva e gli comunica tutto quel grado di perfezione e d'intelligibilità di cui è capace [1]». L'ideale di codesta sintesi è inaccessibile, come accenna il citato autore? Non lo indagheremo subito: vediamo piuttosto, primieramente, come la tendenza a risolvere il problema della natura si sia manifestata, e come nei tentativi di soluzione abbia avuto una parte attiva l'imaginazione. Ma poichè non si può concepire l'unità cosmica prescindendo dall'origine e dalla natura della realtà universale, è opportuno osservare come il problema filosofico si presentasse appunto in questo duplice aspetto, come problema cosmologico e come problema ontologico.

Come si originò l'universo? E quale è l'essenza sua, la sua intima realtà? È una o duplice o molteplice? Le soluzioni che a questi ardui problemi si diedero nel corso della storia della riflessione filosofica, sono svariatissime, e le teorie che si costituirono si differenziarono sia per il contenuto, sia per il metodo seguito, che fu spesso informato a criterî non scientifici, che traevano il proprio valore dall'imaginazione pura, anzichè dall'osservazione della realtà e dalla rigida induzione.

Noi non siamo — scrive il Lange [2] — organizzati unicamente per conoscere, ma anche per fare della poesia e costruire dei sistemi; e, sebbene poco fiduciosa della solidità definitiva dell'edificio eretto dall'intelligenza e dai sensi, l'umanità saluterà sempre con novella gioia colui che saprà in maniera originale, profittare di tutti i risultati della coltura del tempo, per creare quell'unità del mondo e della vita intellettuale che è interdetta alla nostra conoscenza.

Il problema cosmologico si presentò per primo nell'infanzia del pensiero filosofico, e di esso si abbozzarono soluzioni diverse, che più tardi doveano ricevere incremento e sviluppo novello. La filosofia greca fu come la fonte da cui uscirono le varie correnti del pensiero filosofico, le soluzioni diverse

(1) *Principes de phil. scient. et de phil. morale.* Paris, Delaplane, pag. 374.

(2) *Histoire du materialisme*, traduct. POMMEROL, Tome I, Paris, Reinwald, 1877, pag. 82.

del problema della natura: fu come l'indistinto da cui derivarono per progressiva specificazione i distinti successivi che segnano l'evoluzione del pensiero filosofico. Così l' ilozoismo primitivo precorre le teorie animistiche anche moderne; la teoria numerica dei pitagorici sarà feconda coi kabbalisti di strane elucubrazioni e di assurde invenzioni; la dottrina aristotelica del *primo motore* condurrà poi alla *creatio ex nihilo* dei patristi e degli scolastici; la teoria platonica delle oscure relazioni tra Dio e le Idee, tra le Idee e le Anime, preparerà il terreno al sincretismo emanatistico dei neo-platonici.

Non solo, ma Leucippo, Democrito, Epicuro, Lucrezio sono i lontani precursori di Kant, Laplace, Spencer, Ardigò, benchè non si possa affermare che la filosofia atomistica greca fosse realmente scientifica. I Greci osservavano saltuariamente la natura, la foggiavano a loro modo, ispirati da una fresca e vigorosa imaginazione. « Gli antichi — scrive il Negri — indovinavano la natura, ma non la conoscevano. Essi la trattavano come un fantasma della mente e tenevano con essa una conversazione ideale, da cui non potevano ricavare alcun frutto sicuro; ed è per ciò che la scienza, nel senso in cui la intendiamo noi, nel senso d' una conoscenza che ci rende padroni delle forze della natura perchè ne rivela le reali manifestazioni, fu completamente estranea al pensiero antico, come al pensiero medievale, ed è dalla sua inaugurazione che si è propriamente inaugurato il rinnovamento del mondo [1] ». Infatti una concezione scientifica del problema della natura non si ebbe che allorquando sorse e si affermò il metodo positivo, sostituendosi alle ricerche metafisiche e aprioristicamente deduttive del medio evo.

Tre sono le principali soluzioni che si dettero del problema cosmologico:

I. il *creazionismo* bozzato nei miti dei popoli inferiori e sviluppato nella teologia occidentale e nello spiritualismo metafisico del medio evo;

II. l' *emanatismo* ideato dai teosofi orientali, dagli ilo-

(1) Op. cit. pag. 10-11.

zoisti e dai panteisti, e sistemato specialmente nelle dottrine neo-platoniche e kabbalistiche;

III. l' *evoluzionismo*, che quantunque si riannodi alla scuola Jonia e ricompaia con Giordano Bruno, pure non ebbe la sua decisiva espressione ed affermazione se non in parte col Kant, e più specialmente con Lamarck, Darwin e Spencer.

Vediamo ora quale di queste tre diverse soluzioni del problema cosmologico risponda alle esigenze logiche della ragione, e quanta parte abbiano in esse il sentimento e la fantasia.

Cominciamo dall' ipotesi creazionistica.

§ II. — Il creazionismo.

Aristotele avea detto che l' essere non poteva derivare nè dall' essere perchè sarebbe esistito prima d' essere, nè dal non essere perchè nulla può dal nulla derivare; dunque l' essere doveva derivare da un essere in potenza, o dalla possibilità. Analogamente gli scolastici, cristianizzando Aristotele, affermarono che la materia non poteva derivare da ciò che era materiale, perchè si cadrebbe assurdamente in un circolo; dunque dovea derivare da un principio immateriale, e perciò eterno in quanto non causato. Questo misterioso principio è la stessa divinità o il puro spirito intelligente, libero ed infinito, che con un atto della sua onnipotente volontà trasse dal nulla tutto l' universo.

È quest' ipotesi, d' un' assoluta causa prima estranaturale, *legittima?* E dicendo *legittima* intendiamo *conforme alla scienza e alla ragione*, e non un puro prodotto della fantasia. Se la filosofia non è pura *arte*, la domanda appare lecita e, a parte ogni valore della fede religiosa, viene essenzialmente imposta dal carattere *razionale* proprio della filosofia.

Se i fenomeni naturali — si disse — si presentano sotto forma di movimenti, per comprendere l' organamento cosmico sarà necessario risalire a un primo movimento, cioè all' origine di ogni forma di movimento: la ragione umana è naturalmente portata a pensare, per il principio della causalità,

una causa prima del tutto. La fisica c' insegna che ogni corpo per essere messo in moto abbisogna d' uno stimolo meccanico; così è dell' universo. Allo spirito umano ripugna, per la sua stessa natura finita, risalire all' infinità delle cause e degli effetti, dunque deve fermarsi a un *quid* che imprima nella materia (che per sè è inerte) il movimento, il quale sia quindi il fine precedentemente concepito, e poi deliberatamente attuato. E poichè, nella serie dei movimenti vari della natura, si riscontrano leggi costanti e universali a cui si attribuisce il valore di cause finali, cioè si concepiscono come tendenti a un determinato scopo, se ne trae come corollario l' esistenza d' un legislatore razionale, essendo proprio soltanto d' un' intelligenza l' adattare i mezzi al fine. E si va ancora più oltre. Le leggi della natura abbracciano tutta l' immensità cosmica; dunque il legislatore razionale della natura è infinito: e questo infinito è anche trascendente e assoluto; è Dio.

Così viene posto dai teologi il problema cosmologico, e così viene da loro risolto. In questa dimostrazione, che ha l' apparenza d' essere *a-posterioristica,* noi troviamo usati, o, meglio abusati, i concetti di *causa prima*, di *legge, d'assoluto* e di *finalità.*

Ma sono questi concetti dettati veramente dalle esigenze razionali, o non invece dal sentimento e dalla fantasia mistica?

In verità lo spirito umano è siffatto che assai spesso, e specialmente nelle questioni intricate che si riferiscono al tradizionale fideismo, si lascia traviare, o per meglio dire, sedurre da ciò che ha l' apparenza d' essere evidente e semplice. Ed è talora la stessa semplicità estrema d' un concetto che dà ad esso l' evidenza: così, ad es., quale concetto apparentemente più semplice e che maggiormente soddisfaccia di quello d' una *prima causa assoluta?* Il pensiero corre di rapporto in rapporto; ma alla stessa maniera che la ragione per trovare di sè stessa un fondamento obbiettivo e certo deve arrestarsi a dei principî supremi e assiomatici, così nell' ordine della causalità cosmica dovrà pure arrestarsi a un *prius.*

Noi osserviamo che è, infatti, un' esigenza logica il trovare d' ogni fatto la sua causa: ma d' altra parte chi ci autorizza, nell' ordine dei fatti cosmici, a fermarci a un *prius* e ritenere questo come causa e non effetto?

Il principio stesso della causalità ci assicura che ogni fatto ha la sua causa: o perchè dunque dovrebbe sfuggire alla causalità quel *prius* a cui si addebita la creazione dell' universo? Evidentemente cessa d' esser l' assoluto *prius*, o se pur fosse tale per la mente nostra, non lo sarebbe per la natura dove il principio della causalità sembra organizzato in maniera che nulla gli debba sfuggire. Un *prius* provvisorio, un indistinto da cui la serie dei fatti più o meno distinti della natura promana: questo pare logicamente il risultato non contradittorio alla realtà naturale. Se del *prius* relativo facciamo un *prius* assoluto, noi imaginiamo che l' ordine delle cose sia diverso da quello che l' esigenza del principio della causalità consente e c' impone; imaginiamo esistere il *nulla* al di là di quel *prius* assoluto, fingendo così come *reale* ciò che dalla categoria del reale si sottrae, e che per ciò non è che un nome. Se razionalità ci deve essere nell' interpretazione del problema cosmologico, questa deve riescire, adunque, conforme al principio dell' infinità naturale delle cause e degli effetti, benchè non sia — ed è chiaro che non possa essere — un principio esauriente la mentalità nostra, che vuole trovare sempre l' ultimo termine *dal quale* muovere, e l' ultimo termine *al quale* pervenire: ma che questa limitazione, che s' imporrebbe alla natura perchè la si trova nel pensiero, sia inadeguata all' obbiettività stessa della natura, lo si prova considerando che non può dirsi il pensiero la misura a cui le cose debbano adattarsi, e che dunque l' *apriorismo* a cui in simile modo si costringerebbe la natura, non può essere fuorchè un vincolo arbitrario creato dalla nostra imaginazione.

Ma questo *apriorismo*, si potrà obbiettare, è legittimo, e tale apparirà se si considera che ogni relativo suppone l' assoluto. Ogni fatto naturale è per noi relativo alla sua causa, ma risalendo da relativo a relativo, ci dobbiamo incontrare in qualche cosa che non sia relativo, ma assoluto; altrimenti

pensando, lascieremo senza contenuto una categoria del pensiero, che si impone per sè stessa, e da cui, come Spencer affermava, non possiamo liberarci qualunque sforzo noi facciamo [1]. Senonchè resta aperto il passo ad obbiettare se vi sia diritto logico ad affermare che questo che il pensiero imagina che *sia*, è effettivamente: e a chiedere se l'assoluto non sia poi (questa parte dell'obbiezione esaurirebbe il problema) un' impossibilità anche del pensiero, vale a dire una illusione e un puro *nome*, un *flatus vocis*.

Il pensiero nostro si regge o per l'esperienza, o per la pura ragione. Regge l'assoluto innanzi a queste due sorgenti naturali e uniche del nostro conoscere?

In noi si è formato per l'accumularsi dell'esperienza un tale ritmo psichico che non possiamo pensare un fatto che non sia in rapporto causale, con altri fatti antecedenti e susseguenti: questo rapporto logico di causalità s'impone e disciplina l'imaginazione dirigendola nella serie infinita di fatti passati e futuri. Un *quid* irrelativo, cioè assoluto, ci è quindi negato dall'esperienza stessa. Nè la ragione pare concludere differentemente. Se, infatti, pensare vuol dire ragionare e se il ragionamento si riduce all'operazione logica del giudicare, e giudicare equivale a riferire o relazionare, lo spirito non può senza evidente contradizione pensare l'assoluto, perchè questo è un irrelativo, cioè, nella vita mentale, un assurdo. Se l'assoluto, dunque, è incompatibile coll'esperienza e con la ragione logica, non resta altra via fuorchè ad ammettere che, *metafisicamente concepito*, non sia che una parola vuota di contenuto, intorno alla quale il pensiero imaginativo s'illude di esercitarsi come intorno a un oggetto non solo possibile ma reale. E il sentimento ha in ciò una parte notevolissima. Quanto non opera, per es., nella psiche d'un uomo e nella vita individuale e collettiva il sentimento del mistero! Chi dice mistero, dice impenetrabilità, ignoto, e, con lo Spencer, dice anche Inconoscibile: eppure di questa finzione del pensiero che esce *a priori* dal pensiero stesso, si fa un oggetto

(1) *Primi principii*, IV, § 26.

del pensiero stesso, conoscitivo, e della fede. È evidente che questa si sostituisce a quello, e che, per mezzo al suo invigorimento assume la ragione, la dialettica, l'esigenza logica, mentre la critica dimostra che questa presunta base razionale non esiste. Se pertanto questo mistero diventa realtà, e realtà razionale, e se l'assoluto apparisce come obbiettivo, ciò devesi al fatto psicologico stranissimo per cui immaginando che qualche cosa esista che non sia relativa, condizionata, naturale, e pur nulla potendosi affermare di questo qualche cosa, si crede tuttavia che sia anche un dato della ragione e vera e propria realtà!

Ma la teoria creazionistica, che pone l'Assoluto *prius*, ha pure in suo appoggio il principio della finalità, ch'è integrativo di quello della causalità, intellettualizzato. S'imagina infatti che tutto nella natura sia disposto in modo da condurre necessariamente a un fine: e allora si penserà che debba essere intelligente la causa creatrice del mondo, e sorgerà pure la domanda per quale fine il mondo sia stato creato. Anche la moderna teologia, basandosi sul pregiudizio antico dell'antropocentrismo, ritiene, per es., che il fine ultimo dell'universo sia l'uomo stesso.

Ma porre nella natura uno scopo ultimo equivarrebbe a pensare la natura come arrestantesi in un dato momento del suo dinamismo: e nulla ci autorizza a concepire un tale arresto. Ed è pur arbitrario il porre le cause finali imaginando nella natura esteriore processi analoghi a quelli dell'umana intelligenza. Il proiettare nel non-me un'astrazione nostra, quale è l'intelligenza, e personificare questa, è un puro gioco dell'imaginazione analogica, che si figura l'universo intero come l'opera d'un artista. Questa concezione antropomorfica della natura rivela l'infantilità dello spirito che procedendo per analogia, attribuisce a questa un valore che non ha. Noi sappiamo infatti che il processo analogico può bensì condurre alla scoperta, ma non può mai essere assunto con valore dimostrativo.

Sono dunque vuote di senso le espressioni bibliche: « È mai possibile che chi ha fatto l'orecchio non oda? che chi

ha fatto l' occhio non veda? ». È evidente che la natura non si può pensare come un complesso di fatti immobili ed immutabili, improvvisamente scaturiti a un misterioso comando.

L' esperienza ci dimostra come tutto nella natura sia effetto d' un lento e graduale dinamismo, per cui tutto si differenzia procedendo dal meno complesso al più complesso, dall' indistinto al distinto; e i sensi pure sotto l' azione di stimoli naturali si andarono formando lentamente fino ad arrivare alla complessità dell' animale più evoluto nella scala zoologica, nè questa complessità è ultima e definitiva. Se potrà parere arditezza il dir questo, mancando ancora molti dati a una ricostruzione completa del divenire naturale, non potrà però dirsi arditezza superiore o eguale a quella per cui si anima la natura con i prodotti della nostra imaginazione, facendo della nostra stessa mente e attività artistica ed estetica, il centro su cui si appoggia ed erige la rappresentazione filosofica dell' universo. Quell' interrogazione del Newton: « È mai possibile che chi ha fatto l' occhio non conosca le leggi dell' ottica? » è da ritenersi più come una esclamazione ammirativa per la natura che con arte mirabile sa formare armoniosi rapporti, che non una prova logica del creazionismo.

Per la mistica imaginazione i cieli cantavano la gloria di un sommo Architetto; ma per lo spirito dello scienziato oggi i cieli non raccontano più altra gloria — come s' esprime il Comte — che quella d' Ipparco, di Keplers, di Newton, che ne hanno stabilite le leggi.

Queste non sono, come pensa il volgo e il metafisico, un qualche cosa di astratto dai fatti e d' immanente da cui i fatti dipendano, ma sono i rapporti dei fatti stessi, sono il fatto stesso naturale, pensato come universale e costante. È dunque arbitrario e assolutamente fantastico il dedurre dall' esistenza di leggi naturali l' azione legislativa d' un Assoluto. Si proietta in questa maniera, nel fondo oscuro della natura, quel fatto che si ritrova nell' esperienza sociale, per cui non c' è legge senza legislatore: si fa della natura una società, e dei fatti altrettanti individui retti da quelle leggi

e da quel legislatore: il che se può essere oggetto di credenza, non è altrettanto provato nè provabile alla stregua della scienza, cioè come verità logica e sperimentale.

E potremmo procedere ancor più oltre nel valutare l' essenza logica del creazionismo; e accennare, per es., agli artificî a cui si ricorse per conciliare opposte esigenze. S. Agostino per conciliare la providenza e la prescienza divina con la libertà umana e il problema dell' origine del male, imaginava la dottrina della predestinazione e della grazia. Geulincx e Malebranche per spiegare la causalità fenomenica ricorsero, con la teoria dell' *occasionalismo*, al continuo miracoloso intervento di Dio. Leibniz invece di un numero infinito di miracoli pose, o, meglio, imaginò, per spiegare l' accordo fra le monadi un miracolo unico, per cui la divinità avrebbe *ab aeterno prestabilita l' armonia* delle monadi. Lo stesso Leibniz per giustificare nella sua Teodicea l' esistenza del male con la bontà divina, sentenziò che fra tutti i mondi possibili, gli umani sono i migliori. Ma che fosse arbitraria l' illazione ottimistica del Leibniz appare anche se soltanto consideriamo che alla stessa stregua è ugualmente possibile la contraria tesi pessimistica dello Schopenhauer.

L' ipotesi creazionistica, adunque, non soddisfa le esigenze logiche del pensiero che vuole la spiegazione del fatto per il fatto e non per il miracolo. Il miracolo della creazione potrà essere oggetto di fede e acquietare le aspirazioni del sentimento mistico e gli slanci di una fantasia anelante a qualche cosa di irraggiungibile; potrà accontentare gli spiriti legati così al tradizionalismo che non riescono a formarsi della natura una concezione *naturalistica*; ma esso è sempre « come una chimera, che spaventa nel sogno, nel quale la mente non è tenuta in riga dai sensi in attualità d' azione, e svanisce, appena l' occhio si apre alla luce del giorno, e alla realtà delle cose che vi si rivelano [1] ».

---

(1) ARDIGÒ, Op. cit., vol. II, pag. 135.

§ III. L' EMANATISMO.

Il creazionismo poneva tra Dio e l' universo un abisso: Dio era l' assoluto, l' infinito, il necessario, l' immutabile e l' eterno; l' universo era il relativo, il finito, il contingente, il mutabile, il temporaneo. Quest' abisso fu colmato con la teoria dell' emanazione sorta specialmente per l' influenza del pensiero platonico, della teologia giudaica e dell' ellenismo ebraico d' Alessandria.

Per gli emanatisti la materia tutta e la vita costituenti l' universo sono la materia stessa e la vita della divinità. L' emanazione può intendersi in due sensi: può avvenire per una necessità interna del principio superiore, e allora l' emanazione è eterna ed eterno è l' universo, come, ad es., nella filosofia indiana, nel zoorastrismo e nel neo-platonismo. Ma se l'emanazione avviene per volontà di Dio non è eterna e avviene nel tempo: quest'ultima forma di emanazione fu dai kabbalisti opposta alla creazione biblica.

Come il creazionismo si ricollega al pensiero aristotelico del *primo motore*, così l' emanatismo mette capo a Platone. Già gli Stoici, ritornando al *fuoco* eracliteo, aveano posto a principio del tutto il πνεῦμα o il caldo soffio: questo fuoco pervade tutto l' universo e con la ragione seminale (λόγος σπερματικός) che porta in sè, lo vivifica. La ragione seminale degli Stoici è analoga al *demiurgo* che Platone pone fra il creatore e la creazione, alle *ipostasi* di Filone ebreo, agli *eoni* dei neo-platonici e dei gnostici, ai *sephiroth* dei kabbalisti.

I filosofi ebraico-alessandrini pervennero a una concezione ipostatica dell'universo perchè vollero accordare l'ebreismo con l'ellenismo, mediante l'interpretazione allegorica della Bibbia.

Ora non sembri superfluo ripetere che ponendo a fondamento delle speculazioni filosofiche l' intuizionismo allegorico, si intralcia il libero svolgimento della ragione per dare all' imaginazione mistica quel potere divinatorio, che, mentre potrà

giungere a grandiose e poetiche costruzioni, falsa o svisa la chiara concezione delle cose. Così la scuola ebraico-alessandrina, la scuola neo-platonica, gnostica e kabbalistica, procedendo sulla falsariga del metodo allegorico e analogico riuscirono a considerare come realmente obbiettive delle semplici astrazioni mentali, come sono le ipostasi, i sephiroth e gli eoni.

Tre sono le ipostasi di Filone ebreo: Dio, Logos, Mondo: il Logos emana da Dio, il Mondo dal Logos.

Secondo Plotino invece, dall' Unità emana l' Intelligenza, dall' Intelligenza l'Anima, da questa la Materia. I gnostici fanno da Dio emanare trenta Eoni a due a due, l'ultimo dei quali, la Sapienza, creò il mondo. Nel sistema kabbalistico l'*En-Soph*, o il Dio, mediante Adamo Cadmo irraggiò o emanò dieci *sephiroth* a tre a tre, l'ultimo dei quali esprime l'ordine e l'armonia dei precedenti: tutte le altre cose furono create per virtù dei dieci sephiroth, o forze intelligenti e luminose. La dottrina cosmologica dei kabbalisti è dunque dottrina intermedia fra il creazionismo ortodosso e l'emanazione neo-platonica, e tende a conciliare l'emanatismo col creazionismo.

È così evidente in queste teorie il gioco dell' imaginazione mistica che ci sembra quasi oziosa una discussione per dimostrarlo. Se si volesse analizzare l'intera teoria emanatistica dei neo-platonici e dei kabbalisti, ci si incontrerebbe in un ginepraio di concezioni deliranti e d'artifici assurdi, da ritenerli quasi come il prodotto d' un' imaginazione anomala.

Non crediamo dunque si possa col Karppe ritenere che nella dottrina kabbalistica lo strumento più grande e il primo ausiliario sia la ragione elevata al più alto grado d'astrazione, mentre l'ufficio delle altre facoltà, l' imaginazione, l'intuizione, le facoltà affettive, quantunque intervenga, pure sia nascosto e sempre subordinato alla facoltà della speculazione razionale [1]. Infatti la speculazione razionale, per quanto alto sia il grado di astrazione a cui si elevi, non potrà mai eliminare del tutto gli elementi concreti senza distruggere l' astrazione stessa: d'altra parte il processo astrattivo della ragione è eminente-

(1) *Étude sur les origines et la nature du Zohar*, Paris, Alcan, 1901, pag. 583.

mente soggettivo e non può quindi extrasubbiettivarsi. È la fantasia mistica dunque quella che crea e obbiettivizza gli artificiosi simboli dell'emanazione: è essa che tiranneggia la ragione conducendo a concezioni strane e irrazionali. Non dall'osservazione e nemmeno dalla ragione l'imaginazione dei kabbalisti riceve l'impulso più forte, ma da uno stato particolare dell'affettività individuale e collettiva, dal sentimento morboso d'un inafferrabile sopranaturale. E con noi già osservava il Ribot che il simbolismo mistico, orientato nel senso religioso, suppone due elementi: l'imaginazione e il sentimento [1].

Il misticismo eterodosso dei neo-platonici e dei kabbalisti ha molti punti di contatto col misticismo tedesco. L'Eckart — a cui mette capo la mistica tedesca — riteneva, come i neo-platonici e i kabbalisti, che l'estasi, l'ascesi, la visione, la diretta intuizione dello spirito fossero i mezzi d'unione dell'uomo con Dio, o coll'unità assoluta. L'unità (ἓν) di Plotino non è il dio antropomorfico dei Patristi e degli Scolastici, non ha nè volontà, nè ragione, nè personalità, è soltanto sovrarazionale, non è nell'essere, ma è fuori dell'essere, non è l'essere ma è puramente esistente, è un non essere che esiste. Analogamente l'unità assoluta dell'Eckart non è — come scrive il Delacroix [2] — nè un elemento delle cose nè la loro totalità: sfugge a ogni determinazione: è in se stesso al di sopra della propria natura e coscienza, un Non-essere iperessenziale, l'assoluta indifferenza. Questo Non-essere iperessenziale presenta dunque tutti i caratteri dell'Unità degli Eleati e degli Alessandrini, dell'ἓν di Plotino e dei neo-platonici, dell'*ens realissimum* degli Scolastici, e in certo qual senso anche dell'Idea hegeliana. Infatti (quantunque in termini differenti e con diverso metodo per l'influenza del pensiero kantiano) il divenire per l'Hegel, come molti secoli prima per Procls, è la realizzazione del non-essere nell'essere, dell'Idea nella Natura e nello Spirito, è « un sillogismo di

(1) Op. cit., pag. 196.

(2) *Essai sur le mistic. specul en Allemagne du XIV siecle.* Paris, Alcan, 1900, pag. 241.

cui la maggiore è la logica, la natura è la minore, la conclusione è lo spirito [1] ».

Ma anche l'unità a cui l' Hegel arriva con la sua potenza dialettica è una costruzione del tutto soggettiva, è una sintesi metafisica, che risente con la logica poderosa, l'influenza dell'imaginazione. È artistica la dialettica hegeliana, e a ciò deve, in gran parte, il suo fascino: perchè nel fondo razionale dell'uomo che pensa, v'è pur sempre una tendenza a dare al pensiero una struttura estetica, a completarne le lacune, a ornarne le parvenze. Il pensiero tende in verità alle sintesi, ed è grandiosa quella offertaci dalla filosofia hegeliana; ma se il principio evoluzionistico che essa contiene e applica è seducente, è però vinto da una teoria che senza escludere l'imaginazione, è più conforme alla esperienza e alla ragione, vogliamo dire la teoria dell'evoluzione naturale scientificamente concepita. Per questa il processo è invertito nei suoi termini, non procedendosi secondo essa, dallo Spirito alla Materia, ma dalla Materia allo Spirito. Distingueremo dunque due specie opposte di sintesi metafisiche: I. Quella dettata da un' imaginazione che costruisce su dati puramente soggettivi, basandosi sul metodo introspettivo e valendosi dell'intuizione e della divinazione; e tali sono le sintesi mistiche, da noi accennate, che pongono nell' universo l' immanenza d' un assoluto; tale è pure, in sostanza, la sintesi hegeliana. II. Quella specie di sintesi, che meglio, forse, potrebbe chiamarsi *metempirica,* che oltrepassando col lume della ragione l'esperienza, non s'oppone a questa, ma l'abbraccia e la spiega, pur avendo un valore ipotetico e provvisorio in quanto attende un più largo controllo di fatti.

Nella prima forma di sintesi si ha un processo creativo del pensiero non legittimato dal rigoroso senso positivo, e quindi, in ultima analisi, arbitrario: nella seconda invece si ha l'espressione profonda d'una esigenza razionale che sa, per mezzo dell'attività creatrice e per la suggestione dell'esperienza pervenire a rigorose e scientifiche concezioni unitarie della natura.

---

(1) RAGNISCO, *Storia critica delle categorie...*, Firenze, Collins, 1871, pag. 813.

§ IV. L' EVOLUZIONISMO.

Già fino dall' antichità fu intuito il principio dell' evoluzione; Kant ne fece un accenno più ampio e geniale. Dopo Kant ebbe una più larga applicazione nella cosmologia col Laplace e l' Herschell, nel mondo degli esseri organici col Lamark e col Darwin, col Lyell nella geologia, e con lo Spencer e l'Ardigò in tutte le manifestazioni della vita psicologica e sociale.

Sotto il potente influsso di questa grandiosa ipotesi le scienze furono orientate diversamente: l' astrologia, l' alchimia e la metafisica abbandonando i campi d' una vuota imaginazione divennero astronomia, chimica e fisica: e il problema della natura venne posto nei suoi giusti termini e avviato a una soluzione positiva. E di questo nuovo avviamento fu potente propulsore il concetto evoluzionistico, in quanto per esso non si ricercò la ragione del concreto nell' astratto, del reale nell' ideale; nè si riposero nella natura fini prestabiliti; nè si ricorse al creazionismo e all' emanatismo; ma si volle trovare le ragioni del concreto e del reale, nel concreto e nel reale, e si cercò la legge della suceessione dei fatti nella loro causalità naturale. Si posero a fondamento della concezione dell' universo principî che non l' imaginazione creava, ma l' esperienza e la ragione scopriva e convalidava. La legge della conservazione dell' energia, il principio della causalità naturale e la teoria della correlazione delle forze sono le pietre miliari su cui poggia il concetto moderno della natura, nel suo triplice aspetto, cosmologico, ontologico e biologico.

Il Kant avea posto il principio della formazione dello svolgimento e della dissoluzione costante dei mondi nell' infinità spaziale: dai sistemi siderali disciolti altri (egli avea detto) ne nascono che più tardi si dissolveranno pure per dar luogo a nuove formazioni siderali, e così all' infinito. Questa teoria della nebulosa primitiva venne poi sviluppata più ampiamente, quando il metodo evoluzionistico fu esteso a tutta la realtà

cosmica, dal fatto astronomico al fatto psichico. E fu applicata alla natura stessa e a ogni sua formazione (compreso lo spirito) dall'Ardigò, come pure dallo Spencer.

Lo Spencer analizzando il fatto biologico pervenne alla sua teoria del passaggio *dell' omogeneo all' eterogeneo*. Egli infatti definisce l'evoluzione come « un' integrazione di materia accompagnata da una dissipazione di movimento durante la quale la materia passa da una omogeneità indefinita, incoerente, a una eterogeneità definita, coerente, e durante la quale il movimento trattenuto subisce una trasformazione parallela [1] ».

Ma come poteva egli studiando il singolo processo biologico, dal suo stato embrionale al suo massimo svolgimento e alla sua dissoluzione, estendere per analogia le leggi di quello a tutto l' universo? Fu intuizione geniale, che l'osservazione della natura, e quella dello sviluppo psicologico e storico confermano come vera. Senonchè non si comprende come l'omogeneo diventi eterogeneo. L'omogeneo è instabile, disse lo Spencer; ma che è questa instabilità dell'omogeneo che si traduce in eterogeneità, se non vera o virtuale eterogeneità? L'imaginazione facendosi razionale tende dunque a concepire nell'omogeneo qualche cosa di non veramente omogeneo; e a questa concezione giunse l'Ardigò con la teoria dell'*indistinto*.

L'Indistinto dell'Ardigò è il naturale sottostante ai due fenomeni distinti del mondo della psiche e di quello della materia: la formazione di questi due mondi, fino all'attuale costituzione di essi si è ottenuta mediante un processo di distinzione. Ogni fatto, sia esso infinitamente piccolo o sia infinitamente grande, ha sempre come precedente un indistinto, di cui è *specificazione*, e come susseguente un distinto, rispetto al quale esso, antecedente, è un indistinto. Ed è la stessa legge dell'intelligenza che pone il principio che un fatto qualunque ha la sua ragione in un fatto precedente, che non può quindi darsi un fatto primo, e che per ciò il

(1) *Primi principii*, § 145.

principio e il fine sono infiniti. Come dunque l'indistinto naturale nega il concetto della creazione e delle cause occasionali o prestabilenti [1], così implica l'unità di se stesso come sottostante alla molteplicità dei distinti, e quindi la continuità di questi nell'ordine dell'estensione e nell'ordine del tempo [2]. L'indistinto adunque è una sintesi dei distinti, ed è con l'analisi dell'indistinto che troviamo i singoli distinti così nel pensiero come nella natura. Questa legge della distinzione che si applica nell'universo è legge psicologica dello spirito: ragionare, infatti, o pensare equivale a distinguere e riferire; ma poichè la ragione è in se stessa il *ritmo dell'esperienza*, è legittimo estendere questo processo formativo della psiche anche alla natura esteriore. Nell'indistinto e nel distinto abbiamo i termini d'un processo reale della natura, che ci salva dall'incongruenza logica sopra notata, dello Spencer: e abbiamo i termini reali della esperienza, non dell'imaginazione. Qui si ha un nuovo principio sistematico e fecondo dell'Universo, come parve non a torto al Negri.

Questi, infatti, facendo un felice parallelo fra l'opera di Lucrezio e l'opera dell'Ardigò, scrive: « Nei venti secoli che sono scorsi da Lucrezio ai giorni nostri, molti altri *De rerum natura*, furono scritti. In alcuni di essi per spiegare la natura si pone *a priori* il sopranaturale. E lì siamo agli antipodi del polo lucreziano. In altri, come faceva Lucrezio, si vuole spiegare la natura con la natura. Ma siccome si vuole con la natura finita, spiegare la natura infinita, così si riesce necessariamente a porre qualche cosa di contradittorio, cioè a porre una *natura sopranaturale*. Tale è la sostanza di Spinoza, l'imperativo categorico di Kant, la volontà di Schopenhauer, l'inconoscibile di Spencer. Non c'è che un *De rerum natura* che propriamente sciolga il problema, perchè fonda il vero e puro monismo, e non distrugge, nell'atto stesso di porla, l'immanenza dell'infinito: è il libro di Roberto Ardigò *Il fatto naturale nella formazione del sistema solare*,

---

(1) Op. cit., Vol. II, pag. 46.
(2) Id.

poema grandioso che addita la via per cui dovrebbe mettersi il pensiero, quando voglia uscire dalle terribili antinomie che il genio di Kant, ha così meravigliosamente analizzate, e sotto le quali lo spirito umano inutilmente si dibatte dal primo giorno in cui ha chiesto a se stesso il perchè della vita e del mondo (1).

CAPITOLO II.

L' imaginazione creatrice nella soluzione del problema ontologico.

SOMMARIO: § I. Sguardo alle varie soluzioni date del problema ontologico. § II. Il dualismo. § III. L' idealismo. § IV. Il materialismo. § V. Il positivismo.

---

§ I. SGUARDO ALLE VARIE SOLUZIONI DATE DEL PROBLEMA ONTOLOGICO.

Fino dai primordi della filosofia, col problema cosmologico si presentò allo spirito umano anche il problema ontologico. E ciò era naturale perchè della natura dell' essere non potevasi avere un'esatta e completa nozione prescindendo dalla considerazione della genesi dell' essere stesso. Ed è, il problema ontologico, un problema eminentemente filosofico perchè ricerca la ragione definitiva dell' essere e mira a determinare quel principio universale in cui si possa sintetizzare la molteplicità infinita delle cose e dei fatti. Al rozzo e greggio spirito dei primitivi la natura infatti si presentava come una pluralità di fenomeni indipendenti fra di loro: più tardi, maturandosi la riflessione, il pluralismo naturale e mitologico si convertì in dualismo. E a questo dualismo, per cui la

(1) Op. cit., pag. 16.

rappresentazione d' un fatto porta a imaginare un duplicato del fatto stesso, le primitive credenze e religioni s'improntano.

Nemmeno il pensiero filosofico potè del tutto sottrarsi a una concezione dualistica della natura nei primordi del suo fiorire. E se ebbe dei sereni lampi di concezioni unitarie, non si può dire che queste fossero realmente scientifiche, perchè dovute a vaghe e fortuite intuizioni. A un monismo veramente positivo non si potè arrivare se non quando il pensiero, spogliatosi delle tendenze antropomorfiche, abbandonò le fantastiche speculazioni, per concepire la natura con criterio realmente naturalistico. Ciò avvenne quando si pensò che i fenomeni naturali fossero dovuti a cause puramente ed essenzialmente naturali, quando il Galton riformò la teoria atomistica, e il Mayer dimostrò indiscutibilmente vero il principio della persistenza e conservazione dell' energia.

Ma la tendenza alla concezione unitaria, quale suprema esigenza della ragione, si rivela anche nell' antichità, quantunque, per le ragioni dette sopra, accanto al monismo o dal monismo stesso, nell' antichità, germogli il dualismo. E noi vediamo infatti queste due concezioni dividersi e contendersi il campo della filosofia cosmologica, e perfino congiungersi in un unico sistema, come nella filosofia antica così in quella moderna.

I filosofi Jonî sono forse quelli che più s' avvicinano al moderno monismo scientifico avendo della natura un concetto dinamico, concependo cioè la materia e la forza come una unità. I Pitagorici invece pervennero a una specie di pluralismo imaginando che l' infinità materiale si concretizzi nei numeri: ma d'altra parte questa parvenza di pluralismo trova la sua espressione monistica nell'*armonia aritmetica* del tutto. Gli Eleati da un lato sono monisti in quanto metafisici dell' essere, però d' altro lato pongono uno stridente dualismo fra la ragione e i sensi. Questo dualismo psicologico si ripeterà poi da coloro che inventarono e sostennero la teoria delle facoltà dell' anima per cui l' intelletto o la ragione è una *quiddità* assolutamente diversa e distinta dalla sensibilità. I meccanicisti dialetticamente battagliando per spiegare l'ori-

gine del movimento, che gli ilozoisti ponevano come evidente, pervennero a un dualismo di materia e di forza, che con Aristotele diverrà anche dualismo di materia e di forma. Leucippo e Democrito se dualizzarono la natura nell'essere e nel non-essere, unificarono d'altro lato la natura e lo spirito pervenendo con la concezione atomica a una specie di materialismo monistico. Così non avvenne per Anassagora che, opponendo alla realtà indeterminata della natura un' intelligenza ordinatrice, prelude al dualismo di Platone e d'Aristotele. Ma il dualismo platonico-aristotelico suppone una ragione superiore, per cui anche la dualità s' unifica o nell' idea del bene o nel concetto d' una divinità motrice. Nel medio evo il pensiero teo-filosofico ristagnò nel dualismo platonico-aristotelico. Cartesio concepisce l'unità del principio dell'universo, ma opponendo la *res extensa* alla *res cogitans* imagina come antiteticamente duali natura e spirito, oggetto e soggetto. Spinoza vuole unificare il dualismo cartesiano e concepisce il pensiero e l' estensione, o il soggetto e l'oggetto, come *id quod intellectus de substantia percipit,* cioè come attributi d' un' unica sostanza divina, pervenendo così a un monismo panteistico. Per Spinoza Dio è *res extensa* e *res cogitans*, è *natura naturans* e *natura naturata;* vale a dire è, come per il Bruno, la *monas monadum*, cioè la natura divina o la divinità naturale immanente *in rebus*. Il Leibniz è monista nelle speculazioni fisiche considerando la materia come *substantia extensa vi motrice praedita*, ma è dualista quando pur ammettendo che il soggetto e l' oggetto, o l'anima e il corpo, s' incontrino per l' armonia prestabilita, ritiene che l'uno segua le leggi delle cause finali, l'altro le leggi delle cause efficienti.

Secondo Kant i fatti fisici sono soggetti alla forma spaziale, i fatti psichici alla forma temporale: ma poichè i fatti fisici per essere noti devono diventare nostre rappresentazioni, così tutti i fenomeni sono condizionati dalla forma temporale: ma non conoscendo dei fatti esterni che le nostre rappresentazioni interne, e rivelandoci queste le pure apparenze delle cose, ci sarà impossibile cogliere la cosa quale è in se

stessa, al di sotto del fenomeno, pur essendo ciò pensabile o noumenico. Questa concezione della relatività kantiana condusse il pensiero tedesco posteriore a un monismo idealistico che confina collo scetticismo. Così l' Hegel identificò, come Parmenide, il pensiero col suo oggetto, e concepì il divenire dell' essere come il divenire del pensiero della cosa: il Fichte fa scaturire l' oggetto dal soggetto concependo l' Io come il centro d'irradiazione e quasi di creazione dell'universo e di Dio.

Questo monismo idealistico si rifletterà poi nel monismo concettualistico dell' Hertz, del Mach e del Kirchhoff, per cui la natura esteriore è una pura parvenza, e le leggi che noi imponiamo alla natura sono leggi logiche che fuori dello spirito non hanno alcun significato, ma sono pure e semplici formazioni fantastiche.

Al monismo concettualistico che giudica come epifenomeno la materia o l' oggetto, si contrappone il monismo materialistico che considera come epifenomeno la coscienza o il soggetto: l' Holbach, il Moleschott, l' Haeckel e il Vogt tutto riducono alla materia e al movimento, e tutto spiegano con leggi meccaniche, concependo il pensiero come vibrazione cerebrale, o secrezione organica od ondulazione ultraeterea. Altri trovando inconcepibile l' estensione del determinismo universale a tutta la natura, e specialmente alle manifestazioni più elevate di questa, nè volendo d' altra parte ammettere una causalità nuova, che sarebbe stata miracolosa, e perciò antinaturale, pervennero alla concezione d' una specie di animismo monistico. Così lo Schopenhauer nella *Volontà* trova la molla del divenire cosmico, il Froschammer nella *Attività creativa*, il Paulsen e il Wundt nell'*Attività volitiva*.

Ad altri ancora ripugnando l' estendere arbitrariamente le manifestazioni naturali superiori alla natura bruta, e ritenendo di non trovare in questa le condizioni sufficienti alla determinazione di quelle imaginarono che nella natura, anzichè il determinismo naturale, esista una specie d' interminismo idealistico. Così il Renouvier, ad es., ammettendo l' incommensurabilità delle tre serie di fatti, spirituali, biologici e fisici, imaginò che nel trapasso dalla materia alla vita, e dalla vita

alla coscienza, si aggiunga un elemento d'ordine superiore, indipendente, e perciò non derivabile da elementi d'ordine inferiore. L'idealismo indeterministico dovea così condurre necessariamente a una concezione pluralistica dell'universo.

***

Quante e quanto varie visioni ci offrì dunque della realtà cosmica la Storia della filosofia! Fu la ragione che le suggerì? o fu l'esperienza? o l'una e l'altra insieme? La risposta dovrebbe variare con il diverso modo in cui il problema cosmologicó è stato risolto, e il dare una sentenza decisiva e complessiva sarebbe imperdonabile arditezza. Certamente è questo lo scoglio massimo in cui urta l'indagine filosofica. Le difficoltà più gravi che il problema ontologico incontra, e in cui talora s'infrangono anche le più ardite speculazioni filosofiche, sono date dall'antitesi del *soggetto* e dell'*oggetto*, dello spirito e della materia.

L'essenza intima della realtà e l'intimo rapporto esistente tra le manifestazioni reali dello spirito e della materia, è il problema che sempre gravò sul pensiero filosofico, e informò diversamente le varie dottrine.

Come può la mente nostra afferrare ciò che suol dirsi *oggetto* e conoscerne la natura? Noi non possiamo uscire dalla psichicità, e anche l'oggetto è *pensato:* dunque tutta la realtà si traduce nell'*imagine* che ne abbiamo, nell'*idea* che ne formiamo. Ma è in questa *imagine,* in questa *idea,* il criterio per una rappresentazione razionale e scientifica della natura dell'essere? Con ciò si pone l'idealismo di fronte al materialismo: e sono questi i due poli estremi e opposti tra i quali oscilla il pensiero filosofico. L'idealista sostantivizza l'astratto psicologico della sensibilità interna e concepisce la realtà, come essenzialmente spirituale, o ideale, o concettuale; il materialista sostantivizza l'astratto della sensibilità esterna, e concepisce la realtà come essenzialmente materiale. Per

l'uno le leggi della natura sono leggi dello spirito; per l'altro la costituzione dell'universo (oggetto e soggetto) si riduce a un problema di meccanica.

Se lo spirito — pensano gli idealisti — è il teatro dei fenomeni, e se questi si riducono a dati sensibili, e i dati sensibili sono, in sè e per sè, soggettivi; se, insomma, il pensiero non può uscire dalle soggettività, come l'organismo nostro non può uscire dalla sua pelle, nulla si può affermare di esistente fuori del soggetto. Così l'idealismo si contrappone al materialismo e lo accusa d'arbitrio perchè si illude di oltrepassare i dati soggettivi della sensibilità, imaginando di conoscere dei correlativi delle sensazioni fuori di queste, e creando con la fantasia un sostrato esteriore al quale le sensazioni stesse sieno riferibili come a oggetto reale, diverso ed essenzialmente costitutivo dell'essere.

Il materialismo dunque — secondo gli idealisti — è un prodotto arbitrario dell'imaginazione: è illegittima l'induzione del materialista perchè si basa sull'assurdo di voler conoscere l'oggetto oltrepassando il soggetto, di voler percepire al di là della percezione, e, in altri termini, di pretendere di conoscere sottraendosi alle leggi stesse della conoscenza.

Il pensiero non può uscire dal pensiero, e non può quindi affermare null'altro che se stesso; la conoscenza d'un oggetto è un'illusione perchè noi non conosciamo che sensazioni, imagini e idee: tutto si riduce all'esperienza interna. Dunque la posizione d'un oggetto da parte dei materialisti, è arbitraria perchè l'*esse* è soltanto *percipi*, e ridurre la percezione a una pura forma o simbolo d'una realtà esteriore al soggetto, è violare le leggi dell'esperienza interna, che è la sola possibile; è pretendere di pensare uscendo dal pensiero.

A queste accuse degli idealisti, i materialisti non si dànno per vinti, e, alla loro volta, dichiarano illegittima la tesi dell'idealismo, perchè fondata sopra un concetto arbitrario della natura del pensiero. Come potrebbero gli idealisti spiegare l'origine e la formazione dell'idea, se escludano l'esistenza del mondo oggettivo, materiale? E se, ad es., non esistessero i singoli organismi — che certamente fanno parte dell'oggetto

— ove sarebbe campato il pensiero ideativo? Dunque — ragionano i materialisti — sono gli idealisti che giuocano su speculazioni fantasiose fabbricandosi un' idea vuota e ipostatizzandola, negando un oggetto per porre un soggetto che s' erigerebbe nel vuoto, nel non - essere. È l' idealismo che cade nell' arbitrio quando, per dar ragione di tutte le parvenze esteriori (oggetto), ricorre al dinamismo ideativo interiore, e pretende quasi di ricostruire l' universo con sintesi aprioristiche che si sottraggono al controllo dell' esperienza scientifica. Ciò che realmente esiste — pensano i materialisti è l' oggetto, è la materia. Tutto nella natura è movimento, e tutto col movimento si spiega. Che se il pensiero è cosciente, ciò non vuol dire che sia un *quid sui generis;* e se in esso si riflette ciò che si chiama oggetto, non si è per ciò autorizzati ad affermare l' esistenza del solo soggetto; alla stessa maniera per la quale mirandoci riflessi in uno specchio, non saremmo certo indotti ad affermare che soltanto lo specchio è, e noi esistiamo in esso. Dunque l' idealista s' appoggia sopra una concezione illusoria e arbitraria dello spirito, e s' aggrappa a immaginose ideazioni per rattoppare i vuoti che nella sua dottrina produce la rigida e fredda critica della scienza.

Vedremo nel seguito della nostra trattazione quanta e quale parte di vero ci sia nelle accuse che reciprocamente si muovono idealisti e materialisti.

Per ora basti notare che tanto l' idealismo quanto il materialismo sono dottrine monistiche, assumendo come totalità dell' essere, e a spiegazione dell' essere, o il solo soggetto o il solo oggetto. A questa concezione monistica della natura si contrappone il dualismo ontologico. Questa dottrina afferma l' esistenza di due sostanze: l' una estesa e composta, l' altra inestesa e semplice. Ammette che i fatti fisici e i fatti psichici sieno assolutamente distinti e irreducibili. Analizzando la natura degli uni e degli altri e astraendo l' identico dal diverso si riesce da un lato all' idea della materia, o dell' oggetto, con certe determinate proprietà, e dall' altro lato all' idea dello spirito, o del soggetto, pure con certe proprietà;

raggruppando le proprietà d'ordine fisico si perviene al concetto d'una sostanza materiale a cui soltanto i fenomeni fisici sono riducibili; raggruppando le proprietà d'ordine spirituale si perviene al concetto d'una sostanza spirituale a cui non possono ridursi che i fenomeni psichici.

Vediamo ora quali obbiezioni si possono fare a ciascuna di queste dottrine. Sarebbe certamente una ardita presunzione la nostra, se volessimo fare una critica minuziosa e completa; però ci atterremo soltanto a quelle considerazioni critiche che sono in ordine al nostro assunto. Vedremo come non soddisfacciano alle esigenze della ragione e dell'esperienza, e perciò non siano legittime, le concezioni dualistica, idealistica e materialistica; e come necessariamente il pensiero logico, temperato all'esame obbiettivo dei fatti, tenda a conciliare i termini antitetici di soggetto e oggetto, di materia e di spirito.

§ II. Il Dualismo.

Il dualismo filosofico risolve il problema ontologico ammettendo, come già accennammo, due diverse e opposte sostanze, ponendo cioè fra loro in perfetta antitesi il *soggetto*, sostanza semplice ed inestesa, e l'*oggetto*, sostanza estesa e composta. In questa teoria dualistica notiamo:

I. l'arbitrio dell'imaginazione nel concetto di sostanza;

II. l'illusione nel concepire la sostanza spirituale come semplice;

III. il difetto di osservazione nel mutuo corrispondersi delle due serie di fatti, fisici e psichici.

Il concetto di sostanza parrebbe legittimato dalle esigenze razionali, ed è per ciò che si è profondamente radicato nel pensiero metafisico. Infatti — si dice — ciò che può rivelarsi alla nostra conoscenza è fenomeno, o apparenza, o manifestazione esteriore: ma apparenza e manifestazione di che cosa? Ogni apparenza, per essere tale, e concepibile, deve

essere apparenza d'un qualche cosa, d'un *quid*, alla stessa maniera che se vediamo nello specchio riflesso un oggetto pensiamo che un oggetto realmente esista fuori dello specchio. Dunque le apparenze fenomeniche presuppongono un qualche cosa che sia sotto ad esse, una *substantia*.

Ma noi chiediamo: Se sostanza è ciò che esiste di per sè e che non ha bisogno di nessuna altra cosa per sussistere e per essere concepito, se è ciò che sta sotto i fenomeni e dà la ragione di questi, in quale relazione può ragionalmente trovarsi coi fenomeni stessi? I dualisti ammettono che le due sostanze, materia e spirito, sono enti immutabili da cui rispettivamente dipendono i fenomeni fisici e spirituali senza che esse ne sieno l'essenza. Dunque tolti i fenomeni fisici e spirituali rimarrebbero le due suddette sostanze. Sono esse energie? Ma se fossero energie si risolverebbero nei rispettivi fenomeni fisici e spirituali, il che è contrario alla tesi del dualismo. Dunque delle due sostanze nulla conosciamo: ma allora niente ci autorizza ad affermarne l'esistenza. Di più è contro ogni buon metodo logico il voler spiegare il noto, come il fenomeno fisico e psichico, riportandolo all'ignoto, alla rispettiva sostanza.

Il concetto di sostanza dunque non può essere introdotto in un sistema di conoscenze positive e legittime perchè non ha la sua base nell'esperienza, nè presenta la possibilità del controllo, almeno indiretto, dei fatti; ma è il prodotto della fantasia che *a priori* crea o costruisce su dati logicamente insufficienti e ripugnanti.

Il Cartesio e il Wolff distinguono nettamente il fenomenismo psichico dalla sostanzialità spirituale, perchè l'anima è semplice: ma non s'accorgono poi della contradizione in cui cadono affermando che l'anima può subire delle modificazioni d'ordine intrinseco e d'ordine estrinseco. O come mai ciò che è semplice può venir modificato? Più coerente è il Leibniz il quale esclude le modificazioni d'ordine estrinseco, e ammette che l'anima, essendo una monade e avendo ogni monade una propria sostanzialità attiva, è una sostanza-forza; così il Leibniz perviene alla negazione dell'entità semplice

dell' anima, ma ricade nell' incongruenza sopra notata di concepire come energia la sostanza, non comprendendosi, come notammo, che si esplichi nelle forme concrete e fenomeniche dell' energia ciò che si definisce come sostanza.

L' Herbart esclude che l' anima possa subire modificazioni di sorta, e perciò esclude pure che oggetto di conoscenza sia l' Io sostanziale: noi percepiamo soltanto degli stati di coscienza, i quali, in ultima analisi, sono costituiti di enti semplici e inalterabili; tutti questi enti convergono in un punto impercettibile e impartibile quale è l' Io - soggetto: e in questa dottrina è facile rilevare il compromesso tra fenomenalismo e sostanzialismo.

Questa tendenza metafisica a porre al di sotto degli atti psichici un soggetto inesteso e semplice, da cui gli atti stessi emanino e che si sottragga alla percezione sensibile, non sopporta la severità della critica. Infatti il semplice è per se stesso inconcepibile, e un' astrazione: è un limite a cui siamo sospinti, ma che quando fosse assunto come reale e concreto rappresenterebbe un arbitrio dell' imaginazione nostra. Non importa se nella ricostruzione del reale e nelle costruzioni matematiche il semplice si presenta come un' esigenza logica: sta tuttavia il fatto che esigenza logica, o no, innanzi alla critica del pensiero esso appare un' astrazione e che non si ha quindi il diritto di convertirlo in vera e propria realtà, e quindi ancor meno il diritto di postularlo quale essenza dei fatti che conosciamo, come i fatti psichici.

In realtà — come dimostrò l'Ardigò — anche l' uno metafisico inesteso è pensato come un singolo molteplice. E ciò in due maniere. « In primo luogo, esso è un singolo fornito di attributi, di attitudini, di virtualità, di modi speciali di essere, che sono tutti delle fenomenalità, apprese sensitivamente, e riferite l' una all' altra, e accentrate intorno ad un dato pur sensibile [1] ». In secondo luogo è un singolo molteplice dal lato della intensità; non è l' Uno più astratto dell' aritmetica, ma l' uno più concreto dell' atto della coscienza

(1) Ardigò. *Op. fil.*, Vol. VII, pag. 443.

di sè, e perciò un molteplice di grandezza diversa secondo le differenti grandezze delle intensità proprie dei varî atti rappresentativi, e conseguentemente divisibili in grandezze più piccole all' infinito, ossia diminuibili all' infinito in gradi intensivamente minori. [1]

Ma per quanto si diminuiscano non si potrà mai arrivare a enti tanto diminuiti che la mente nostra non possa continuare la riduzione dell' intensità; non si potrà mai cioè arrivare, per es., agli enti semplici dell' Herbart.

§ III. Idealismo.

Noi considereremo l' idealismo anche nelle specificazioni o forme varie che, per effetto delle sue stesse interne battaglie dialettiche, andò assumendo; e precisamente nelle forme di

A) idealismo propriamente detto;
B) » concettualistico;
C) » animistico;
D) » indeterministico.

***

A) L' idealismo pone come termine ultimo della conoscenza l'*idea*, identificando l'*esse* col *percipi* (Berkeley). Così, per il pensiero speculativo dei tedeschi immediatamente posteriori al Kant, conoscere equivarrebbe a ricreare la realtà traendola dallo spirito mediante delle *sintesi a priori*. E veramente grandiose furono le creazioni del pensiero idealistico: ma per la loro natura aprioristica, se sono inespugnabili dal di fuori, tuttavia, come soleva dire l' Herbart, le loro intrinseche contradizioni le fanno scoppiare. Queste contradizioni dimostrano come la sintesi ontologica dell' idealismo sia il prodotto ar-

(1) Id., pag. 444.

bitrario dell'imaginazione speculativa. L'idealismo, riducendo a epifenomeno il dato fisico coll'identificare l'oggetto col soggetto, lascia inesplicata la causalità psico-fisica.

Se tutta la realtà si riduce all'idea, e se nella conoscenza l'oggetto si confonde col soggetto, non solo l'idea sarebbe un effetto senza causa, ma la conoscenza stessa si ridurrebbe a zero, perchè non significa nulla *conoscere*, quando manca unqualche cosa di conosciuto distinto dal conoscente. Ma v'è di più: se oltre l'Io non si pone anche un non-Io e non si considerano le relazioni di quello con questo, le leggi psicologiche dell'attività interna rimangono senza alcun fondamento comprensibile. Eppoi ammettendo che *esse* sia *percipi* si verrebbe arbitrariamente a negare la realtà dei fatti non percepiti; mentre è manifesto che la natura rimane come realtà vera anche all'infuori della nostra percezione. Se la realtà dei corpi è un puro simbolo, anche i corpi che sono sede di altre attività ideative non avrebbero realtà indipendente da noi che li percepiamo, e il nostro corpo stesso sarebbe nullo all'infuori del soggetto percipiente. Ma questo soggetto percipiente mancherebbe in tal guisa d'ogni punto d'appoggio, sarebbe una fantastica attività fuori d'ogni rapporto spaziale e temporale. L'idealismo del Berkeley e quello dell'Hegel e del Fichte rampollarono dal principio della relatività della conoscenza posta dal Locke e dal Kant. Ma le esagerazioni idealistiche si spiegano forse col fatto che assai spesso « appena intuita l'importanza d'una concezione, si è tratti ad antecipare sull'esperienza e sulla verificabilità delle conseguenze affrettatamente dedottene, e magari contradicendo agli stessi canoni posti e impliciti nel principio, si attribuisce al pensiero subbiettivo e quindi astratto, la capacità di poter adeguare in modo perfetto la realtà nella sua complessità, ed anzi si può anche giungere ad aver l'aria di ritenere che un solo elemento, e sia pure il pensiero, sia tutta la realtà[1] ».

Ma antecipare metafisicamente l'esperienza equivale intuire o divinare, il che è contrario alle rigide esigenze della ra-

(1) De Sarno, *Le correnti filosof. del sec. XIX*, Napoli, Rocholl, 1901, pag. 9.

gione e al rigoroso metodo positivo. Alla ragione non devesi attribuire un valore assoluto per non cadere in un assoluto idealismo, nè un valore nullo per evitare la fredda sterilità dell'agnosticismo. I dati logici devono essere tratti dall'esperienza, e non da una vuota imaginazione apriostica, nè dall'esperienza possono totalmente separarsi. Separando il dato logico dal dato sperimentale, e considerando questo come una parvenza o un riflesso di quello, si perviene a una imaginosa costruzione concettualistica della natura.

***

B) Il monismo concettualistico è assai affine al monismo idealistico. Ma questo quantunque ammetta il mondo fisico come una semplice proiezione o creazione dell'Io, pure lo tratta come se fosse reale e gli applica il principio della causalità. Quest'applicazione invece viene considerata come illegittima dai sostenitori del monismo concettualistico. L'Hertz e il Mach sostengono che la materia, la forza, gli atomi sono *meri concetti,* il mondo fisico e psichico non sono qualche cosa di antitetico, ma un tutto omogeneo costituito di sensazioni: perciò le scienze anzichè applicare la causalità, come vuole l'Helmholtz, nel mondo fisico, deve, per non falsificare la realtà e pervenire all'arbitrio, limitarsi a studiare le connessioni e le relazioni fra le sensazioni e i concetti.

Le considerazioni generali che facemmo sull'idealismo si possono evidentemente estendere anche a questa teoria. Se il pensiero nostro si fermasse ai soli concetti, e non li oltrepassasse col porre un mondo esteriore al nostro io, si chiuderebbe in un impenetrabile mistero, e finirebbe per vaneggiare i sogni deliranti del solipsista. È davvero arbitrario, come ritiene il Mach, porre fra loro in antagonismo il mondo esterno e il mondo interno, ma non perchè quello si riduca a questo e con questo si confonda, bensì perchè la realtà può indifferentemente assumere i due aspetti fisico e psichico.

Nella causalità psichica l'esperienza ci assicura indubbiamente dell'esistenza di qualche cosa che non è pensiero e che può promuovere il pensiero diventandone anche il contenuto sensibile. Se dunque facciamo astrazione dalle sensazioni e consideriamo i fenomeni come realtà obbiettive, siamo pure autorizzati ad applicare a questi i processi logici della conoscenza. Se il perchè della successione dei fatti ci è ignoto, ciò non vuol dire che non si possa ai fatti stessi applicare la causalità. Nè così si pecca di falsificazione e d'arbitrio; infatti le ipotesi e le teorie escogitate dagli scienziati per spiegare la produzione dei fenomeni sono bensì creazioni soggettive dovute più o meno alla fantasia e con valore provvisorio, ma i processi, da cui partono, e gli elementi sensibili, da cui traggono i concetti, sono fatti che nell'esperienza reale hanno radice.

Altrettanto non può dirsi invece della dottrina ontologica concettualistica, perchè si sottrae al controllo dei fatti reali, e basandosi sopra una trascendente esperienza interna perviene, negando la materia, ad affermare l'impero d'uno spirito vuoto e misterioso.

***

C) Gli idealisti postkantiani dunque facevano scaturire dallo spirito la realtà ponendo nel pensiero la facoltà creativa; ma il pensiero soltanto idealmente produceva la realtà, nè potevasi ammettere la sola realtà ideale: dunque un altro elemento ci dev'essere che crei le molteplici manifestazioni del reale. Così, ad es., lo Schopenhauer imaginò il mondo come volontà. Questa nella sfera degli esseri inorganici si rivelerebbe come forza cieca che determina il movimento, nella sfera degli animali come cieco impulso che genera la forza vitale, nell'uomo invece come energia psichica che si riflette nella coscienza del soggetto. Molti altri filosofi poi, dietro l'esempio dello Schopenhauer riuscirono a una specie di monismo animistico col quale credettero di integrare l'evoluzionismo che parve non desse la ragione dei caratteri distintivi delle varie sfere di realtà.

Il Paulsen imagina che in tutta la natura sia diffusa un' attività volitiva sul tipo di quella dello Schopenhauer: il Froschammer spiega l' incalzarsi incessante delle formazioni naturali con una *fantasia obbiettiva*, di cui l'imaginazione creatrice del genio non è che una subbiettivazione: il Wundt per conciliare le due realtà antitetiche della natura e dello spirito concepisce l' universo come volontà in atto; per lui il meccanismo cosmico è (per usare una frase sensibile) un involucro fenomenico oltre il quale si celano attività creatrici e sensibili analoghe a quelle che si svolgono nel nostro spirito.

Ciò dunque che di comune hanno i diversi indirizzi del monismo animistico è la proiezione, *ex analogia hominis*, nell' universo, del fatto fondamentale dell' attività quale si verifica negli esseri coscienti. Come in noi c' è un' attività interna per cui ci rappresentiamo un fine, discutiamo i mezzi atti a raggiungerlo e ci determiniamo all' esecuzione dell' atto, così si vuole vedere anche nei processi meccanici della natura un' attività intima che determini il divenire universale.

Ma se questa attività interna dell' universo non è fenomeno, ma sta, come s' esprime il Wundt, sotto l' involucro fenomenico, non ci è data dall' esperienza: ma allora con quale criterio ne affermiamo l' esistenza? Evidentemente qui è in gioco l' imaginazione analogica guidata da un raziocinio aprioristico e perciò non subente il controllo dell' imperativo logico della percezione o dell' esperienza. Infatti il Wundt volendo a ogni costo oltrepassare l' esperienza ideò due specie di conoscenza, l' una intellettuale, l' altra razionale: a quella spetterebbe l' analisi dell' esperienza, a questa l' unificazione di essa nel sovrasensibile, che sta sotto l' involucro cosmico. Questo strano dualismo gnoselogico fu dal Wundt imaginato in armonia all' altro dualismo ch' egli pone nella realtà. Ma è o no una realtà vera l' involucro cosmico quale ci è dato dai sensi? E se è una realtà vera, come può trovare la sua ragione esplicativa e il suo fondamento in un' altra realtà che sia sovrasensibile, cioè data dalla sua ragione? Proseguendo questo corso arbitrario del pensiero si arriva ad una concezione fittizia della realtà stessa, e si pone un doppio

dualismo nel pensiero e nella natura. Ma l'esperienza non può estendersi oltre il fenomeno, e unica realtà vera è ciò che appare: dunque anche la ragione dell'esperienza dev'esser data dall'esperimento e non già da un'imaginaria creazione. Il credere di oltrepassare l'esperienza con una cognizione trascendente del sovrasensibile è vecchia e fantastica illusione. In realtà la così detta cognizione trascendentale o, come la chiama il Wundt, conoscenza razionale, non si riduce che ad imaginare, o simbolicamente o analogicamente, ciò che fu già oggetto d'esperienza interna o esterna. Ed è pure un'illusione della fantasia creatrice il credere di poter valicare il limite della realtà per afferrare il sovrasensibile, col postulare un'esperienza possibile. Infatti il concetto della possibilità è arbitrario se nel concetto della realtà non trova i suoi determinati elementi.

*
* *

D) L'idealismo indeterministico si trova abbozzato nella dottrina del Lotze. Il Lotze reagendo contro l'hegelianesimo, per cui il mondo dei fatti concreti si convertiva in serie di categorie astratte, tentò d'integrare e correggere il monismo idealistico con una specie di realismo pluralistico, e pervenne a una arbitraria concezione teologico-estetica dell'universo. Meno coerente dello Spinoza, che nella sua sintesi ontologica comprendeva spirito e materia, egli alla sostanza spinoziana sostituì lo spirito, e ammettendo nel finito, per l'immanenza dell'infinito, la penetrazione di cause nuove, credette di concludere all'indeterminatezza del finito stesso. Egli ritiene che ciò che si suol dire materia non è che il risultato, entro una certa sfera, dall'azione di punti inestesi e reali.

Ma è veramente legittimo questo concetto della materia? Ed è il finito in determinato, perchè nuove cause penetrano in esso? Evidentemente non si concepisce come fuori del nostro Io, possa esistere una realtà inestesa. Se la materia per il Lotze risulta di punti inestesi, donde deriva l'estensione ma-

teriale? L'estensione, risponde il Lotze, è determinata dalla sfera d'azione, come, ad es., c'è continuità nell'intervallo spaziale fra due sentinelle distanti fra loro un tiro di fucile, perchè se alcuno volesse passare in mezzo resterebbe ucciso. Dunque l'estensione per il Lotze è data non dai termini, che sono inestesi, ma dal rapporto di essi. Nell'esempio delle sentinelle comprendiamo la continuità perchè le sentinelle sono realtà estese, quantunque la continuità da esse stabilita sia soltanto potenziale e non già reale. Ciò che invece è per noi inconcepibile è la spiegazione che il Lotze dà dell'estensione ricorrendo alla sfera d'azione. Quale può essere la sfera d'azione di più elementi inestesi? E pur ammettendo che una sfera d'azione si possa dare, il risultato sarà pur sempre inesteso. Ogni rapporto è per se stesso un prodotto della nostra psiche, è un giudizio per cui rendiamo coesistenti due termini separati: sicchè l'estensione lotziana dovrebbe essere non già nel rapporto funzionale di più elementi, ma negli elementi stessi.

Nè si può positivamente sostenere che indeterminato, e perciò contingente, sia il finito per la penetrazione di nuove cause, perchè posto pure che cause innumerevoli e sempre nuove entrino nel finito, questo non cessa perciò d'essere da esse determinato.

Come il Lotze sostenne l'indeterminismo nel campo realistico, il Renouvier lo sostiene nel campo fenomenico. Anche il Renouvier ammette la libertà della creazione e giunge alla ipotesi indeterministica partendo dal presupposto che necessari sieno soltanto gli effetti attuati, mentre quelli non attuati sono puramente possibili o contingenti. Questo concetto della contingenza fenomenica è arbitrario perchè poggia sulla finzione metafisica d'una causalità teleologica, e perchè ammette la possibilità di fatti irrelativi. Noi già vedemmo come la concezione teleologica sia antropomorfismo e come sia una *contradictio in terminis* il pensare e porre l'irrelativo. Se ogni realtà è fenomeno, e se per spiegare un fenomeno lo si deve ricondurre alla legge, alla necessità e all'ordine naturale, l'ammettere la contingenza nei fenomeni equivale ammetterla nelle

leggi più universali della realtà. Ma l' induzione positiva ci porta a concludere alla necessità, alla costanza, all' universalità e all' uniformità delle leggi della natura. Dunque l'ipotesi della contingenza negata dai fatti, è una pura creazione fantastica. Non solo, ma anche se si volesse ricondurre la realtà fenomenica al caso, al contingente o all'accidente, questi non cesserebbero con ciò d' esser cause, e la realtà fenomenica sarebbe pur sempre determinata. Dunque s' illude il Renouvier di giungere a una concezione indeterministica della natura, mentre non riesce che a un *determinismo ennuplo* — come s' esprime il Masci [1] — nel quale posto pure che gli *n* termini che lo compongono sieno *n* libertà, il risultato per ciò non è meno determinato, perchè o le libertà componendosi si limitano, o non riescono ad alcun sistema.

La necessità — dicono gli idealisti indeterministi — è applicabile solo dove è applicabile la causalità: ma la causalità non è applicabile a tutta la natura perchè questa non uscirebbe dal circolo dell' omogeneo o dell' identico. Dunque i processi ascendenti dell' evoluzione non sono spiegabili se non con la spontaneità di creazioni nuove di fatti per un meccanismo a questi intrinseco. Come, ad es., le energie fisico-chimiche possono trasformarsi in equivalenti processi di vita e di coscienza? Dunque la vita e la coscienza sono sfere superiori di realtà che si conservano in un certo modo indipendenti rispetto alle inferiori, rivelando in sè l' azione d' un principio nuovo che agendo sul preesistente lo modifica. E che nel mondo fenomenico esista la contingenza e quindi la pluralità e non già l'unità, è dimostrato — sempre secondo i sostenitori dell' indeterminismo idealistico — dal fatto che le scienze hanno elementi irriducibili fra di loro: così, ad es., la psicologia è irreducibile alla fisiologia, la fisiologia alla chimica; e la chimica contiene elementi di specie differente dalla meccanica. L' errore fondamentale di questa dottrina dell' idealismo indeterministico sta nell' ammettere come concepibile e sperimentalmente risolvibile un problema che per sua natura è noume-

(1) *L'ideal. indet.*, Nap., Tip. Un., 1899, pag. 69.

nico. Se l'origine della vita e della coscienza ci sfugge, è perchè siamo esseri viventi e pensanti; e il problema delle origini diventa così d'ordine trascendente, riguardando le cause prime e l'essenza dei fenomeni. Se l'essenza e l'origine della vita e della psiche non si lasciano afferrare, non si è per ciò autorizzati a crearci con la fantasia dei principî misteriosi e indipendenti che agiscano nei fenomeni, alla stessa maniera che non è scientifico l'ammettere nella chimica un principio chimico per il fatto che ancora oscuro è il perchè dell'affinità chimica, o nella fisica un principio meccanico che spieghi il perchè del prodursi del movimento.

*
* *

L'idealismo, adunque, nelle sue varie specificazioni è insufficiente alla soluzione del problema ontologico. Esso si sottrae all'imperativo della percezione esterna, e, sulla base di una ipotetica esperienza interna, si crea dei vuoti fantasmi che proietta nella Natura, illudendosi quasi da infondere in essi con un alito ideale la realtà e la vita.

§ IV. Il Materialismo.

Mentre l'idealista identifica l'oggetto col soggetto o la materia con lo spirito, il materialista identifica il soggetto coll'oggetto, lo spirito con la materia. Il D'Holbach dichiara che tutto è materia e movimento; il Vogt concepisce il pensiero come una secrezione del cervello alla stessa maniera che la bile è una secrezione del fegato; il Letourneau riduce i fenomeni della coscienza ad atti della cellula nervosa; per il Ribot la coscienza è un *quid de surajouté,* un fenomeno accidentale, un epifenomeno.

Ma è legittimo e intelligibile il porre un'equazione causale fra il fenomeno fisico e il fenomeno psichico, e ridurre tutte le leggi dell'universo alla meccanica? O è il materialismo una concezione metafisica, un'arbitraria costruzione *a priori?*

Come lo spirito non esprime tutta l'essenza reale dell'uni-

verso, così questa non può nemmeno esaurirsi nella materia: se dunque arbitraria, perchè unilaterale, è la sintesi ontologica dello spiritualista, anche il monismo materialistico è arbitrario, perchè pure unilaterale. Il materialista vuol ridurre i fatti della vita e della psiche al movimento, come tutti i fatti fisici. Ma nei fatti fisici la riduzione è possibile perchè questi non sono che manifestazioni varie d'un fatto unico, e il movimento quindi ne segna l'equivalenza. Se tra i fatti fisici da un lato e i fatti vitali e psichici dall'altro ci fosse perfetta equivalenza, questa si dovrebbe pur esprimere con un'equazione causale. Ma se è possibile trovare i termini d'espressione dei fatti fisici, altrettanto non può dirsi dei fatti d'ordine psichico, mancando qui il criterio della quantità e della misura. Chi mai potrebbe dire quale sia l'equivalente meccanico della vita e dello spirito?

Ammesso anche — per fantastica ipotesi — che tra il fatto fisico e il fatto psichico ci fosse equivalenza e l'equazione suddetta fosse possibile, non si esce da un imperioso dilemma: o l'equivalenza tra le due serie è d'ordine fisico e allora nell'equazione i termini del fatto psichico scompaiono, o è d'ordine psichico e allora si cade in una concezione animistica della natura. E noi dimostrammo come sia assolutamente arbitraria e imaginosa la teoria dell'animismo. Non si vuole con ciò asserire che tra fatti psichici e movimento non ci sia alcun rapporto. Anzi il movimento è il sostrato reale e concreto necessario alla produzione di quelli, e si può quasi dire che ne sia la condizione causativa. Ma il fatto psichico una volta effettuato acquista una individualità propria che lo differenzia dalla causa, e manifesta questa individualità nella coscienza che è intraducibile nel movimento. Il principio della causalità non è il principio della riducibilità: esso ha la sua più profonda espressione nel principio della conservazione dell'energia. Questo principio si estende a tutto l'universo e, appunto perchè pone la persistenza dell'energia, richiede che si riconoscano come realmente distinte le manifestazioni di questa. Il materialista dunque va contro anche a questo canone supremo del concetto positivo della natura;

e la sua concezione monistica è arbitraria. Infatti ridurre la serie psichica alla serie fisica è tanto arbitrario, quanto nel calcolo aritmetico sarebbe arbitrario il ridurre un prodotto alla somma dei fattori.

Se quindi concezione metafisica è lo spiritualismo, è pure metafisica la concezione ontologica del materialismo perchè — come nota anche il Masci [1] — pretende di definire la natura del reale, oltrepassando i confini dell' esperienza, e toglie così la possibilità della verificazione, anche come semplice concepibilità in un' esperienza possibile.

§ V. — Il Positivismo.

Idealismo e materialismo adunque non possono essere assunti come legittime soluzioni del problema ontologico perchè nella loro sintesi comprendono una sola manifestazione della realtà e l' allargano colla fantasia a tutta la realtà. Contro gli idealisti sta il fatto che se l'*esse* fosse il *percipi* l' effetto (percezione) adeguerebbe la sua causa, mentre è noto che « la rappresentatività del fatto di coscienza è solo questa, che l' effetto suppone la causa che lo produce, senza però portare in sè le forme proprie della causa medesima; è la stessa rappresentatività che pure si può riscontrare nel fatto del riscaldamento di un corpo, che fa pensare alla causa produttrice di esso, mettiamo a quella d' una percossa ricevuta, ma senza portare in sè la forma della causa medesima, e cioè della detta percossa [2] ». Se d' altra parte coi materialisti si affermasse che la percezione è una pura forma della realtà si rischierebbe di cadere nell' assurdo di considerare come reale la sola causa e non l' effetto. Se per affermare qualche cosa della realtà si deve muovere dalla realtà stessa quale ci è offerta dalla percezione, la percezione pure è una realtà concreta. Se dunque le manifestazioni fenomeniche della ma-

(1) *Il Mater. psico-fisico*, II, Nap., Tip. univ., 1901, pag. 7-8.

(2) Ardigò — *L'idealismo nella vecchia specul. e il realismo della fil. positiva*, 1902, pag. 58, Puntata I, dicembre, Vol. IX.

teria e dello spirito sono duplici, non si è con ciò autorizzati a ritenere il soggetto e l'oggetto come assolutamente antitetici, perchè sarebbe allora impossibile da parte del soggetto la conoscenza dell'oggetto. Dunque data l'esigenza di risolvere il problema ontologico soggettivamente, questa soluzione soggettiva si avrà non nell'antitesi del soggetto e dell'oggetto, ma nella loro ideale unità. Questa soluzione è positivamente rappresentata dalla dottrina ardighiana dell'*autosintesi* e dell'*eterosintesi*.

Le forze — scrive l'Ardigò — riflettentisi dall'universo in un dato oggetto qualunque, o sono attività costanti che mantengono in un equilibrio stabile l'oggetto, o sono attività accidentali che possono influire favorevolmente o contrariamente sulle prime. Le attività costanti costituiscono il concerto stabile congenito dell'oggetto, le attività accidentali costituiscono le modificazioni che l'oggetto fortuitamente subisce. Così è dell'uomo; in cui le attività, stabili e accidentali, si presentano e come movimenti fisiologici e come atti coscienti. Gli elementi minimi degli atti coscienti dunque sono la forza trasmessa, o indirettamente o direttamente, dall'esterno e che vi si è *specificata:* essi si concertano in totalità diverse (sentimenti, volizioni, concetti ecc.). I minimi coscienti che derivano dalla funzionalità di organi interni o dalle percezioni interne costituiscono l'attività stabile; i minimi che derivano dalla funzionalità dei sensi esteriori o dalle percezioni esterne costituiscono l'attività accidentale, così la continuità e la presenza immancabile dei minimi dell'attività stabile determinano l'aggruppamento di questi in un ordine a sè *(autosintesi);* la discontinuità e la presenza casuale dei minimi dell'attività accidentale determinano l'aggruppamento di questi in un altro ordine a sè *(eterosintesi)*. Questo duplice ordine di sintesi si fonda sul duplice ordine di riferimento delle sensazioni, cioè d'allogamento per le sensazioni interne, di proiezione per le sensazioni esterne. Il soggetto dunque non è altro che l'*autosintesi;* l'oggetto, l'*eterosintesi*. Autosintesi ed eterosintesi sono entrambe *interiorità*, e sarebbe infatti assurda pretesa il voler uscire dal soggetto; ma

pur tuttavia sono distinguibili: se così non fosse sarebbe impossibile o non giustificato il riferimento. Alla stessa maniera che non confondiamo la percezione d'un proprio sentimento di dolore con la percezione d'un suono, e non confondiamo il nucleo stabile dei principî morali d'un uomo con le accidentalità che lo fanno deviare, così dovremo pur tener distinta l'autosintesi dall'eterosintesi. Le sensazioni sono realtà che pongono soltanto se stesse, e indifferentemente possono poi con l'atto logico del giudizio riferirsi variamente giungendo a quei due termini che sono il Me o il Non-me. Ma una volta fatto questo riferimento esse non costituiscono una identica realtà, alla stessa maniera che non sono un' identica cosa un ponte e una torre quantunque entrambi costituiti coi medesimi mattoni; alla stessa maniera (per continuare l' esemplificazione) che in un libro di bilancio commerciale non si può identificare la partita del Dare con quella dell'Avere, quantunque l' una e l'altra risultino di sole cifre. L' indifferenza di riferimento delle sensazioni tutt' al più manifesta l' unità originaria del soggetto e dell' oggetto. Ma il soggetto o l'Autosintesi trascende l'oggetto o l' Eterosintesi, come nel rapporto causativo l'effetto trascende sempre la causa: così, ad es., la percezione della luce o del suono trascende le vibrazioni eteree, che ne sono la causa oggettiva. Nè questa trascendenza è metafisica, essendoci essa nota per il carattere stesso del soggetto che è quello d'essere cosciente. Sarebbe metafisica se la si ponesse nell'oggetto, come fanno Kant col porre il Noumeno, lo Spencer col porre l'Inconoscibile.

Non si esce quindi nella concezione ontologica dal mondo psichico, ma ammettendo che la sensazione sia il dato fondamentale della cognizione, non si ritiene questo come essenzialmente soggettivo, alla maniera degli idealisti, ma *psicofisico*, cioè soggettivo e oggettivo insieme: vale a dire che può diventare Io e non-Io indifferentemente, per quel meccanismo del processo conoscitivo per il quale il sensibile ora ci appare interno e ora esterno (Ardigò)[1]. La sensazione è

(1) *Per la teoria dell'Autosintesi e dell'Eterosintesi*, cfr. op. cit. dell'Ardigò, puntata I. del vol. IX, 1903.

dunque quell' elemento che unifica (senza però confonderli) il soggetto e l'oggetto, la coscienza e la natura, lo spirito e la materia. La realtà psico-fisica è la sintesi suprema che addita la soluzione del problema dell'essere: nè essa vuole conciliare l'*a-priori* con l'*a-posteriori* come la sintesi spenceriana, che dal noto perviene all' affermazione dell' inconoscibile, dal relativo all' affermazione dell' assoluto.

La realtà psico-fisica non è quell' assoluto, a cui, per es., arrivò lo Spencer con un processo di astrazione costruttiva: non è un' astrazione insubordinabile e inconoscibile, non è una sostanza impenetrabile di cui materia e spirito non sieno che simboli; ma è il fatto stesso generalizzato in tutto l'universo, è la stessa vita cosmica immanente in tutte le cose. Non è un' arbitraria creazione dello spirito mistico o metafisico, ma è il prodotto dell' induzione positiva, e nell' osservazione concreta, sperimentale, ha le sue radici. « Per via dell' induzione — scrive l'Ardigò — cioè di un metodo empirico, che eccita la compassione del metafisico, perchè, a suo credere, è un metodo, che *va senz' ala,* si arriva a quella unità dell' essere trascendente ed abbracciante il me e il fuori di me, a quell' assoluto, se così piace chiamarlo, veramente positivo e reale, a quell' ἓν καὶ πᾶν al quale indarno aspirarono, malgrado l'ingegno divino e gli sforzi meravigliosi, i più grandi filosofi aprioristi [1] ».

---

(1) Op. cit., vol. I, pag. 248.

CAPO III.

L'imaginazione creatrice nella soluzione del problema etico.

SOMMARIO: § I. Sguardo alla storia del pensiero etico. § II. Morale dommatica. § III. Morale aprioristica. § IV. Morale intuizionistica. § V. Morale induttiva.

---

§ I. SGUARDO ALLA STORIA DEL PENSIERO ETICO.

Le soluzioni del problema etico variarono corrispondentemente al variare delle soluzioni del problema cosmo-ontologico. Così se la concezione dell'universo è spiritualistica, anche l'Etica è spiritualistica; se è materialistica, anche l'Etica è materialistica, e via dicendo. E ciò è naturale, se l'Etica è il coronamento della speculazione filosofica, e come il punto finale a cui si volge spontaneamente il pensiero dopo aver tracciata un'interpretazione dell'universo e della vita. Nelle concezioni dell'universo in cui l'imaginazione predomina si ha così un fondamento del predominare dell'imaginazione anche nell'Etica.

Presso i Greci la morale rispondeva generalmente al senso naturalistico del cosmo e della vita. Essi riponevano nella virtù l'ideale etico, non nella virtù astratta, ma nella virtù essenzialmente umana e pratica, che sintetizzando in sè il buono e il bello e riproducendo nella coerenza del carattere l'armonia naturale, mirava alla felicità terrena. I precetti morali traevano pertanto il loro valore dal senso pratico e concreto dell'esistenza, e non erano imperativi trascendentali, ma norme regolative suggerite al saggio dalla sua stessa coscienza di uomo e di cittadino.

Con questo generale indirizzo del pensiero greco non concordarono la Scuola Pitagorica, che da un principio astratto

deduceva norme ascetiche per la catarsi spirituale e per una spirituale metempsicosi, Empedocle, che analoghe idee mutuò dai Pitagorici, Platone, che, risentendo del pensiero pitagorico, poneva il bene supremo in Dio, concepito come causa efficiente e finale dell'essere, e ne deduceva pure norme ascetiche.

Ma su questa corrente del pensiero mistico può dirsi abbia prevalso nella Grecia la corrente che può chiamarsi *positiva*. Così Democrito, sottraendo la morale ad ogni influenza religiosa, considerò il piacere e il dolore rispettivamente come misura e criterio del bene e del male, e fece consistere la virtù nel sapere misuratamente godere di essi. Analogamente i Cirenaici, riponendo la felicità nella somma dei singoli piaceri del momento, pervennero a una specie di edonismo atomistico. Epicuro con una morale utilitaria precorse il calcolo deontologico del Bentham. Gli Stoici fecero consistere la virtù nella saggezza, cioè nel vivere secondo quella ragione universale e divina che, secondo la loro imaginazione, animava tutta la natura. Aristotele si lasciò guidare meno dalla fantasia, e ripose la virtù nell'uso dell'*attività razionale*, che, se può condurre alla vita contemplativa, apice del perfezionamento umano, è però anzitutto virtù operativa, quale si conveniva alla concezione aristotelica della morale, di cui la natura sociale dell' uomo è matrice.

Nella divergenza delle due correnti, di cui sono simboli massimi le due dottrine, platonica e aristotelica, noi vediamo adombrato il dissidio dei due indirizzi posteriori del pensiero etico, l' intuizionistico e l'induttivo, resosi più tardi più vivace con il Butler, il Clarke, l'Hutcheson, il Shaftesbury e il Reid da un lato, e l'Hobles, il Locke, l'Helvetius e il Bentham dall' altro.

Intanto il pensiero platonico-aristotelico divenne la falsariga del pensiero patristico-scolastico. Nè il pensiero greco rimase inalterato nelle dottrine teologiche del medio evo, perchè un nuovo elemento — il soprannaturale dogmaticamente affermato — s' introdusse a trasformarlo, ristabilendovi per questa via l'opera creativa dell' imaginazione.

Nella Morale dommatica dio è il sommo bene, lo scopo supremo della vita, il centro a cui tutte le anime devono

aspirare. Da Dio, che è suprema necessità etica, promana la legge morale, che è appunto *partecipatio legis æternæ in rationali creatura*[1]. L' uomo aspira alla pienezza dell' essere, ma questa non è che in Dio e nell'altra vita, dunque la catarsi dello spirito si otterrà col *frui deo* (S. Agostino): il male, il peccato, si ha quando per l' orgoglio convertiamo il *frui* in *uti;* e dipende dal nostro volere. Ma il volere può essere dalla ragione illuminato, perchè la ragione, secondo S. Tommaso è superiore al volere: noi, mediante essa, soccorsa dalla fede, possiamo conoscere la volontà divina e uniformare a questa il nostro volere. Soccorritrice in quest'opera, di conquista della virtù, è la veggenza della Chiesa, dittatrice delle coscienze per mezzo del dogma, e nella quale si trasferisce ciò che si imagina essere volontà divina, costringendo essa all' autorità la ragione e l'azione umana. Fu un' *imagine* che dominò la coscienza in quel periodo storico in cui la Chiesa ebbe il proprio monopolio della morale: l'imagine della divinità vendicatrice d' ogni infrazione che fosse commessa contro le leggi della Chiesa. Per il potere suggestivo che la Chiesa esercitò, valendosi dell' imagine della divinità come di strumento, la morale pratica seguitava quell' indirizzo essenzialmente religioso che era forzatamente voluto, e minacciosamente imposto. La legge morale è in Dio, e la Chiesa ne era la rappresentante terrena, depositaria dello stesso diritto divino onde giustificava le persecuzioni e le pene inflitte ai miscredenti.

La morale dommatico-religiosa fu continuata sotto varie forme dallo spiritualismo metafisico, di cui il Rosmini fu ultimo rappresentante, e che si fonda sul dualismo ontologico. Già ai primordi dell' êra moderna, il Cartesio non risolvendo il problema del dualismo tra materia e spirito e appigliandosi ad una specie di *morale provvisoria*, avea preparate due correnti razionalistiche, soggettiva l' una (Malebranche) e oggettiva l' altra (Spinoza). Malebranche faceva consistere la perfezione morale e quindi il bene sommo e il dovere nella reale unione della volontà umana con la volontà divina. Lo Spi-

(1) S. Tommaso, *Summa*, I. c., quæ. 91, artic. 21.

noza concependo tutta la natura come una realtà universale e sostanziale dominata dalla necessità, deriva da questa divina sostanza cosmica, con ordine geometrico, le norme necessarie per riconoscere la necessità immanente e giungere così alla libertà umana. Lo Spinoza fu dal Novalis detto ebbro di Dio: egli infatti della divinità fa una cosa sola con noi e con la natura, e pone la ragione del sentimento morale nell'*amor Dei intellectualis:* la moralità è un continuo *conatus* dello spirito verso l'immortalità, e l'immortalità consiste nel convertire lo spirito stesso nell' idea che esprime l'essenza del corpo *sub specie æternitatis* (1)».

Al fatalismo e al pessimismo spinoziano il Leibniz, opponendo il determinismo e l'ottimismo, preparò l'avvento del pensiero kantiano o dell' Etica che potremo dire *aprioristica.* Questa pure s' appoggia su principî metafisici, da cui deduce una serie di doveri pratici, e perciò si può considerare, sotto questo rispetto formale e metodologico, come una continuazione dell' Etica teistica. Kant s'era opposto alla morale teistica e metafisica, dichiarando sofisma ogni dimostrazione dell' esistenza di Dio. Un bene assoluto è un *quid* ignoto e inconoscibile: dunque la morale non deve fondarsi su un assoluto anteriore al sentimento morale. D'altra parte l'universalità propria della legge morale, non ci può essere offerta dall'esperienza. Dunque la legge etica si pone da sè come assoluta, all'infuori d'ogni considerazione religiosa, metafisica e scientifica: è un Assoluto che non trascende l'universo ma è in questo immanente: è un postulato della ragione pratica che s' identifica con la volontà, la quale pone legge a se stessa. La legge etica che deve imperare su noi categoricamente è la seguente: « Agire così che il motivo della nostra volontà possa valere nello stesso tempo come principio di una universale legislazione. « Ma perchè sia possibile l'attuazione dell'ideale etico, cioè la perfezione della virtù, la ragione pratica postula l'*immortalità dell'anima;* analogamente perchè si avveri l'unione della virtù con la felicità è necessario sup-

(1) B. Spinoza, opera, Tomus I, Ethices, pars V, prop. XXII.

porre *l'esistenza di Dio*, e, conseguentemente, anche la *libertà*, che è la *ratio essendi* della legge morale. Così il Kant, precorrendo il Fichte che affermò la supremazia della morale sulla ragione speculativa, ritiene necessario porre, per salvare la morale (e quindi con intento puramente *prammatistico*), quei tre postulati, anche se dalla ragione teoretica sono dimostrati assurdi. Così nella *Critica della ragione pratica* egli ricostruì ciò che avea demolito nella *Critica della ragion pura;* e mentre in questa avea dichiarato che il Dio dei teologi è una *semplice invenzione* che sarebbe strano far valere come principio regolativo della scienza del reale, nella *Critica della ragione pratica* definisce Dio come il *prototipo* di cui gli altri esseri sono gli *ectipi*. Era la ragione pratica che imponeva, secondo la dottrina kantiana, la credenza nell' immortalità dell' anima, nell' esistenza di Dio, e nella libertà, cioè il bisogno di salvare la morale che la ragione stessa in quanto riferita alla vita dovea riconoscere. Senonchè se la ragione teorica non poteva dimostrare la verità di quei postulati, dovrà convenirsi o che la ragione pratica è affatto diversa dalla ragione teorica, e la contradizione è manifesta, non potendosi ammettere nella ragione in quanto ragione, per il solo uso che essa fa di se stessa, o il termine a cui si riferisce, un' intrinseca contradizione; oppure questa *ragione pratica* è una frase che significa profondamente qualche cosa di diverso dalla ragione, e che è infatti, a nostro giudizio, l' imaginazione. È insomma un dato dell' imaginazione quello che Kant assumeva come postulato della ragione pratica.

I successori del Kant in Germania s' illusero d' accostare alla realtà l' immutabile e rigido ideale etico kantiano, facendolo rientrare nello svolgimento dell'Assoluto. Così per l' Hegel la morale è una delle tante obbiettivazioni dell' idea rientranti nel processo cosmico: per il Fenerbach la morale è nell' integrazione dell' *io* col *tu*, per cui è lo stesso egoismo che ci fa agire nel senso dell' interesse altrui; per lo Schopenhauer il principio del bene sta nella pietà, il principio del male nella durezza di cuore; ma la compassione stessa è fonte d' infelicità, dunque mediante l' ascetismo dobbiamo

tendere alla nostra palingenesia. Come dunque Kant avea dal suo imperativo categorico dedotta la morale pratica, così l'Hegel dedusse questa dall'*idea obbiettivata,* il Feuerbach dal *tuismo,* lo Schopenhauer dalla *negazione del vivere.*

Mentre il pensiero germanico si dava ad astratte speculazioni e fondava una morale metafisica, nell'Inghilterra due correnti si contendevano il terreno e doveano poi riunirsi fondendosi con l'avvento della dottrina evoluzionistica. Queste due correnti sono rappresentate da due metodi diversi, l'intuizionistico e l'induttivo o sperimentale. L'intuizionismo, che consiste nel porre come evidenti i supremi principî etici, fu seguìto specialmente dai sentimentalisti inglesi. Così il Butler poneva in un sentimento immediato il giudizio della bontà o della malvagità di un'azione; l'Hutcheson affermava l'esistenza di un intimo istinto o senso del bene; lo Shaftesbury credeva nell'esistenza d'un senso riflesso morale, infuso da dio in noi, analogo al senso estetico per cui il giudizio è immediato; lo Smith pone la simpatia e l'antipatia come i criterî per cui ci assicuriamo che cosa è bene e che cosa è male; il Reid pure ammetteva un misterioso senso morale.

A Bacone invece si ricollega l'indirizzo etico induttivo, come a Cartesio quello razionalistico. Quantunque Bacone non fosse arrivato alla concezione d'una moralità sottratta ai principî religiosi, pure accenna alla necessità di fondare un'Etica sull'osservazione concreta sperimentale dell'uomo, nelle sue varie inclinazioni e attitudini. Non più si deduce una serie di doveri pratici da una presunta legge divina o razionale; ma si ricerca se è legittimo ammettere una suprema legge morale, e quale ne sia il valore.

Hobbes seguì il metodo baconiano, ma dell'uomo non colse che il solo lato egoistico e fondò l'Etica sulla sensibilità, ponendo che sia bene ciò che giova. Giustamente lo Shaftesbury gli rimproverò di non aver rilevata nell'uomo anche l'altra tendenza, altruistica, distinta e indipendente. Lo Hume accogliendo l'osservazione dello Shaftesbury, pose il criterio del bene negli effetti utili dell'atto umano, e oppugnò la teoria del Locke che considerava la distinzione del bene e

del male come una capricciosa invenzione dei legislatori. Così fu preparata quell' atmosfera, da cui uscì un' Etica prettamente utilitaristica col Bentham e col Mill. Il Bentham, ponendo a fondamento dell' Etica il criterio quantitativo dei piaceri, pervenne ad una specie di *aritmetica morale*. Al criterio quantitativo del Bentham, il Mill sostituì il criterio qualitativo, e trovò il fondamento dell' obbligazione morale in un' associazione che si andò stabilendo nella psiche umana, per cui la virtù, anzichè come mezzo a fini ulteriori, a poco a poco si amò come fine a se stessa.

Avviato su questo indirizzo il pensiero etico assurse a concezioni più elevate e scientifiche. Lo Spencer, applicando la teoria dell'evoluzionismo, tentò di conciliare l' intuizionismo con lo sperimentalismo, la ragione teoretica con la ragione pratica. Egli considera le leggi umane come casi particolari delle leggi universali: quando queste sieno fissate, e fissate scientificamente, possiamo dedurne la Morale. Ogni momento storico dell'evoluzione, che è legge universale, nell' individuo come nei popoli, si risolve in un rapporto tra l' individuo e l'ambiente, che è adattamento di quello a questo. Il bene e il male, risultano da questo adattamento, presentandosi primieramente e fondamentalmente nelle forme psicologiche del piacere e del dolore. Scopo dell' Etica è di ricercare i mezzi a questo adattamento, che dovrà quindi essere anzitutto biologico, essendo l'uomo anzitutto un essere animale. Dagli effetti delle azioni secondo che coincidono o no con questo ideale, e rispondono o no all'adattamento perfetto, alla vita completa propria, della prole e della collettività, o meglio secondo che vi si accostano o si scostano più o meno, si ha la serie, la tavola dei valori morali. Nell'adattamento perfetto si ha la Morale assoluta, che lo Spencer imaginò astraendo dalle imperfezioni concrete degli adattamenti reali degli individui alle condizioni d'esistenza: e per esso si giudicheranno le azioni, da esso si trarranno le norme di quell' Etica che lo Spencer disse relativa, e che è, per la fede sua nell' incessante evoluzione, un' Etica provvisoria. Lo Spencer muove in realtà da dati positivi; ma costruisce poi coll' imaginazione un' Etica

ideale, e finge una perfezione suprema umana che, come termine della storia, sarebbe in vero confortatrice. Ciò — scriveva lo Spencer — che ora è occasionale e debole, può aspettarsi con l'evoluzione ulteriore che diventi abituale ed energico; e ciò che ora è carattere degli individui eccezionalmente elevati, può da ultimo aspettarsi che venga ad essere carattere di tutti: poichè ciò di cui è capace la migliore natura umana, è alla portata della natura umana in generale [1]. È dunque possibile — secondo il pensiero spenceriano — la formazione d'un uomo ideale, cioè di un uomo in cui il processo di adattamento è andato così innanzi da produrre una corrispondenza fra tutte le tendenze della sua natura e tutte le esigenze della sua vita come è condotta nella società [2].

Fu induttivo in un senso, deduttivo in altro senso il metodo seguito dallo Spencer: fu anzi suo proposito di conciliare nella sua Etica i due metodi. Costituire sulla base dei fatti la legge del divenire, e dedurre da questa l'etica ideale per farne criterio di valutazione della morale concreta; questo fu intento precipuo dell'opera spenceriana nella filosofia del costume. L'imaginazione elaborò in lui quello che i fatti non gli offrivano e non gli potevano offrire, e ne risultò *il perfetto adattamento, l'uomo perfetto, la società perfetta.*

Diverso è invece il punto di partenza della morale dell'Ardigò, la quale muove dalla constatazione dell'uomo psicologico e sociale, e dall'essere positivo, analitico, delle idealità sociali che in lui agiscono, diventando idealità sue, e costituendosi infine come autonomia della sua stessa ragione, e come sentimento altruistico. Sono infatti essenzialmente altruistiche, antiegoistiche (epperò morali) le idealità sociali che l'individuo si appropria. La morale, da questo punto di vista, è dunque una formazione naturale della società umana, e per la convivenza l'individuo la ricostruisce in se stesso, partecipando alla evoluzione naturale della moralità stessa in quanto sociale. Il bisogno morale, il dovere, si costituisce per

---

(1) *Le basi della morale*, trad. Salvadori, Torino, Bocca, 1904, pag. 234.
(2) Id., pag. 251.

questo processo, diventando alla fine nell' individuo, nel sapiente, spontaneità naturale: e nella società emerge come funzione naturale, similmente a ogni altro prodotto che dall' ambiente nasce, ad esso corrispondendo e con esso mutando. Nessun principio aprioristico è necessario pertanto a spiegare e a giustificare il fatto morale e l' obbligazione: nessuna deduzione deve farsi da un modo d' esistenza trascendente, imaginario. L' uomo è morale perchè vive nella società, e se ne appropria le idealità, mantenendo a queste, per la sua stessa capacità razionale, la loro razionalità e imperatività, e riconoscendo in esse, in quanto antiegoistiche, un' analogia con la disposizione naturale che gli è propria, all' altruismo.

Dopo questa rapida scorsa attraverso lo svolgimento del pensiero etico, possiamo fissare tre specie diverse di dottrina morale, secondo il diverso metodo seguito: *deduttiva*, *intuizionistica*, *induttiva*. Nell' Etica deduttiva, come è facile comprendere, rientrano l' *Etica dogmatico-religiosa* e l' *Etica* che chiameremo *aprioristica*.

Accingendoci all' analisi critica di queste diverse dottrine etiche non pretendiamo certamente (e sarebbe vàna pretesa) di dar fondo alle possibili osservazioni critiche: solamente ci atterremo all' esame di quelle parti che sono richieste dal nostro assunto. Vedremo cioè, rapidamente, quanta e quale parte ebbe l' imaginazione creatrice nella costruzione delle accennate dottrine morali.

§ II. — Morale dogmatico-religiosa.

Nella morale dogmatico-religiosa il concetto del bene è identificato col concetto di Dio: dalla volontà divina, che è rivelata per mezzo del dogma e dell' autorità della Chiesa, scende l' obbligazione morale.

In questa concezione del bene e del dovere è palese l' opera dell' imaginazione, e propriamente dell' imaginazione mistica. Si ripresentano pertanto contro questa concezione della morale le obbiezioni che più sopra abbiamo avanzate circa l' indirizzo mistico del pensiero filosofico. Ma poichè qui il

pensiero teoretico si afferma con valore pratico, nuove obbiezioni insorgono.

Dio è — come s' esprime il Fouillée — un nostro ideale interno che noi imponiamo all' universo[1], ed è quindi una idealizzazione del nostro sentimento morale. Ma perchè la idealizzazione di questo risponda veramente al bisogno umano, deve corrispondere a ciò che umanamente è necessario e incomprensibile, a ciò che nella esperienza si presenta come universale, e razionalmente innegabile. Allora sarà salva anche l' esigenza etica, la quale potrebbe invece essere compromessa da una imposizione dogmatica come quella che si ha nell' Etica teologica, o dal principio che si deve credere anche se la ragione pura non soccorre alla fede. Quando la fantasia mistica si crea un mondo ideale trascurando la realtà viva, e da questa stacca i concetti di virtù e di dovere, la virtù e il dovere — come nota il Solari — diventano nomi vuoti, e la vita terrena si trasforma in un debole riflesso della vita d' oltre tomba[2]. E vuoto è in realtà il concetto teologico del bene e del dovere perchè si rifugia nel mistero e nel dogma. Perchè l' ideale del bene, e quindi anche dell' obbligazione morale, sia legittimo, deve persuadere ed elevare lo spirito con la forza della razionalità logica. Se invece quest' ideale è riposto in una misteriosa volontà divina, perde del suo intrinseco valore effettuale; mortifica e avvilisce lo spirito agitandolo nei vuoti e paurosi fantasmi del dubbio e dell' errore, e può persino, portando alle aberrazioni del misticismo, indurre *una specie di demenza o sonnambulismo etico* [3]. Il bene all' uomo virtuoso s' impone come il vero allo scienziato. E come nella scienza e nell' arte sarebbero rispettivamente un non-senso, una verità ignota e misteriosa e un bello impercettibile, così nell' Etica è un non-senso un bene che nel mistero abbia le sue radici. Il noto si spiega col noto, il fatto col fatto: la fenomenologia morale dunque, se rientra nella fenomenologia naturale, dovrà pure spiegarsi con ele-

---

(1) *Critique des systèmes de morale contemp.* Paris, Alcan, 1893, pag. 62.
(2) *Il problema morale*, Torino, Bocca, 1900, pag. 23.
(3) Ardigò, Op. cit, Vol. III, pag. 263.

menti naturali. E pur ammettendo che la ragione speculativa non possa oltrepassare un certo limite, non si è per questo autorizzati a porre oltre questo limite il mistero e l'impenetrabile con valore sufficiente a costituire le basi della morale. È poi evidente, per questo metodo, l'arbitrio, che contradice sia ai postulati più ovvii di ogni sapere scientifico, sia alle esigenze di una vera morale. « Tutta quell' enumerazione e dimostrazione di predicati, fondata sopra definizioni di meri concetti, senza nessun riscontro con la realtà da noi direttamente percepibile, è una scienza vana e fantastica, che lascia adito a dir quel che si vuole coll' aiuto della nostra sottigliezza e della nostra fantasia metafisica » [1]. E si può allora dire legittima una morale religiosa, la quale non pesi punto il valore degli atti morali alla stregua dell' utilità sociale, bensì alla stregua — come s'esprime il Létourneau — dell'imaginazione clericale per l'inquietudine dell' *al di là?* [2]

Il criterio dell' utilità sociale non è certamente del tutto esente dall' arbitrio, potendosi ritenere utile da alcuni ciò che per altri è dannoso, e contrastando comunque non di rado fra loro l' utile individuale e l' utile collettivo. Perciò infatti lo Spencer, pur accogliendo il principio dell' utile che il Bentham e il Mill aveano illustrato e applicato prima di lui alla legislazione e alla morale, mirò tuttavia a costituire, per quel processo deduttivo che abbiamo indicato, l'utile *razionale* contrapponendolo a quello *empirico*. Ma l'arbitrio è ben maggiore se si presume di prescindere da ogni criterio di utilità per appellarsi alla volontà divina di cui è interprete la Chiesa. Saremmo anzi tentati a dire che per questa dottrina morale, l' empirismo utilitario giungerebbe al suo più alto grado; e del resto la storia delle persecuzioni di cui fu autrice la Chiesa, n'è prova.

Non ripetiamo qui le molte altre obbiezioni che si sono mosse all' Etica teologica; ci basti aver fissato il carattere fantastico che necessariamente assume il bene quando è strap-

---

(1) CANTONI, *E. Kant*, vol. I, Milano, Hoepli, pag. 457.
(2) *Évolution de la morale*, Paris, 1887, pag. 426.

pato alla vita reale per essere proiettato al di là della vita, e per diventare materia d'imposizione presso l'autorità religiosa.

Il teista a ogni piè sospinto discorrendo degli attributi di Dio e massimamente di quelli morali, « si incontra — come nota l'Ardigò — in difficoltà indissolubili, in ragionamenti senza premesse, in luogo delle quali è costretto a mettere i così detti *giudizii imperscrutabili di Dio*. Giudizî imperscrutabili, vale a dire, che alla ragione umana sembrano, o illogici, o puri tiri del capriccio »[1]. E a quante altre concezioni capricciose non condusse l'irrazionalità delle deduzioni teologiche! Basti pensare alla valutazione religiosa dell'atto morale in relazione a un imaginario *al di là*. Per accordare questa valutazione coll'infinità divina il teista escogitò la dottrina dell'*incommensurabilità dell'essenza dell'atto morale*. Questa dottrina è una mera invenzione e supposizione affatto arbitraria: « tanto è vero — scrive l'Ardigò — che i teologi poi (come avviene nelle cose che si sognano e in quelle che s'imaginano) o ingrandiscono o impiccioliscono colla massima facilità e disinvoltura, secondo che occorre. Riducendo, per es., l'essenza dell'atto morale eseguito senza il concorso della *grazia di dio* pressochè a nulla, e *pagabile* quindi con una cosuccia qualunque di questo mondo; e, colla *grazia di dio*, gonfiandola, quella essenza, fino alla grandezza dell'infinito, e dichiarandola quindi *pagabile* solo collo stesso infinito, ossia Dio[2] ».

Infine osserveremo che il teologo si contradice ricorrendo agli imaginari attributi divini per spiegare le relazioni morali. Come infatti si potrebbe dire che Dio è sommamente giusto se i concetti di bontà e di giustizia non fossero già nella coscienza? E se la proiezione degli attributi nella divinità presuppone già nell'uomo il sentimento morale, come può dirsi logico che si faccia scaturire questo da una fonte imaginata fuori dell'uomo? O non diremo noi invece, col Feuerbach, che le frasi *Dio è buono*, *Dio è giusto*, non vogliono

(1) Op. cit., vol. III, pag. 78.
(2) Op. cit., vol. III, pag. 343.

dire se non che è — in un certo senso — divina la bontà, divina la giustizia?

§ III. Morale aprioristica.

La Morale aprioristica, trascurando la realtà viva dell'uomo, si fonda su principî metafisici *a priori*, che si devono postulare anche se dimostrati insostenibili dalla ragione teoretica. La scienza — si disse — è pura registrazione di fatti: per ciò non può dar ragione del dovere o dell' obbligazione morale; a quest' impotenza soccorre la metafisica, che, oltrepassando l' *essere*, può fissare e giustificare il *dover essere*. Essa procede così costruendo la teoria del bene e del dovere sopra convinzioni che, nel discordare delle tendenze ideologiche, appaiono soggettive; e le costruzioni che risultano se hanno, per il modo con cui si congiungono i loro elementi, un' apparenza di razionalità, appaiono poi per la base su cui si erigono, per le convinzioni che presuppongono, fantastiche.

Confrontando infatti fra loro i varî sistemi della morale aprioristica, si avrebbe una novella prova di ciò che più sopra dicevamo, che cioè l' imaginazione metafisica è varia, indeterminata e diffluente: e non può quindi dare quell' accordo che si richiederebbe nella Morale. Dall' accordo teoretico dipende anche l' accordo nelle conseguenze pratiche, ossia nelle azioni: ma se la base metafisica è controversa, riflettendo la soggettività della coscienza filosofica individuale, si avranno interpretazioni opposte del bene, e quindi anche forme opposte nell' idealità del dovere, passandosi così, non senza un riflesso nella condotta, dal misticismo al materialismo, e dal dommatismo allo scetticismo. L' unificazione morale, sia teoretica sia pratica, non può risultare che dall' assunzione di criterî obbiettivamente validi, in cui il consenso non debba riuscire forzato, ma spontaneo; non può risultare che dall'esperienza concreta, dalla psicologia e dalla storia.

In realtà il dedurre *a priori* da un principio metafisico

apoditticamente noto, da chiamarsi o *imperativo* o *supremo principio morale*, le idealità umane in un sistema chiuso di concetti subordinati fino ad estremi che siano dei termini non oltrepassabili, « ha tanto buon senso quanto fissare uno schema assolutamente primo e apoditticamente vero della vegetabilità possibile universa, e da esso cavare deduttivamente gli schemi di tutte le specie vegetali fino alle estreme oltre le quali non ve ne possono essere più altre [1] ». Come l'idea della vegetabilità si ha dall' osservazione concreta e sperimentale delle specie vegetali esistenti, così la necessità etica dovrà indursi dalla realtà viva e parlante del vivere sociale. Nella società umana e nella psiche individuale si agitano tendenze e si svolgono idealità che hanno nella necessità naturale e sociale il loro fondamento. L' uomo non sarebbe naturalmente sociale se egli non risentisse anche il bisogno morale; nè sussisterebbe la società senza un'idealità del bene e del dovere, che esercitasse naturalmente la sua imperatività. In questa coscienza etica, che si costituisce necessariamente per il concorso di varî fattori, per effetto delle condizioni dell' esistenza, non nell' uomo astratto, o in categorie universali, si rintraccia quindi in pari tempo l'origine e la giustificazione del bene e del dovere. Se può parere che l' esperienza dandoci il fatto non ci dia anche il dovere, ciò dipende dall' astrazione che si fa indebitamente, nel fatto, di un suo elemento; ossia dall' astrarre dal fatto della idealità del dovere la sua imperatività. Nella società si apprendono con le idealità anche que' caratteri con cui esse si presentano, fra cui è pure l' imperatività. Questa è un dato dell'esperienza, e per l' educazione si traduce in un bisogno della coscienza individuale, in una imposizione della ragione individuale. L' individuo assimilandosi le idealità sociali del tempo in cui vive, ne riconosce anche la legittimità, e vi si adatta razionalmente. Se tuttavia può ribellarsi, è però normale che la ribellione non avvenga, e comunque sarà meno controversa quella morale che si comprende risultare dalle condi-

(1) Ardigò, Op. cit., vol. III, pag. 152-3.

zioni reali dell'esistenza, che non quella che si costruisse su postulati metafisici, a cui la ragione negasse per se stessa l' assenso.

L' Etica aprioristica trascura l'esperienza: antepone il dovere a ogni altra considerazione teoretica e pratica, facendone col Kant una legge puramente formale; ma l'analisi del sentimento del dovere e dell' azione morale smentisce questo formalismo, e dimostra come i motivi dell' atto morale siano la ragione e del pari il sentimento, la suggestione sociale, la tradizione storica; e come il fine di esso non sia indipendente dalla tendenza che l'uomo ha naturalmente alla felicità. La psicologia e la storia, non la metafisica; ossia il fatto, non l' imaginazione, spiegano dunque veramente la fenomenologia morale. È una illusione quella del metafisico, che ritiene avere egli stesso ricavate le massime morali vive nella sua coscienza, per sua deliberata deduzione scientifica, dai principî della sua religione filosofica [1].

Le massime morali del metafisico o sono desunte dall' esperienza e hanno in questa, non nella imaginazione metafisica, la loro base; o sono desunte da principî astratti, che non reggono innanzi alla critica, e non sono evidentemente materia di scienza, nè si può pretendere che esse costituiscano praticamente quell' accordo che teoricamente manca. Wolf avea affermato che « per dissipare le tenebre della filosofia pratica non rimaneva altro mezzo che introdurvi la luce della metafisica »; ma non pare forse che la vera luce dissipatrice delle tenebre debba ritenersi l' esperienza?

§ IV. Morale intuizionistica.

Se col Sidgwick distinguiamo l' intuizionismo in *dogmatico, filosofico* e *percettivo*, possiamo chiamare intuizionistiche anche l' Etica teologica e l' Etica aprioristica. L' Etica teologica infatti appoggia la persuasione propria su una credenza che si assume come assolutamente vera anche all' in-

(1) Ardigò, Op. cit., vol. III, pag. 317.

fuori d' ogni valutazione critica: l' Etica aprioristica dando alla ragione un fondamento filosofico-metafisico fa da essa dipendere il potere immediato e sicuro di discernere il bene dal male. Ma noi considereremo, come intuizionismo propriamente detto, quello *percettivo*, cioè quello che fa scaturire il bene morale e l' obbligazione etica dall' attestazione immediata della coscienza, o dalla percezione d' un sentimento morale immediato. Dunque Etica intuizionistica è propriamente quella, a cui accennammo, dei *sentimentalisti inglesi* (Butler, Hutcheson, Shaftesbury, Smith) secondo i quali, come vedemmo, esiste in noi una facoltà primigenia e semplice per cui sono possibili la visione del bene esistente in sè e per sè, e la conseguente valutazione degli atti morali.

Ma si può dire che il problema etico sia risoluto col porre una misteriosa facoltà morale? Evidentemente lo spiegare il fatto etico con una facoltà morale è una tautologia, come farebbe chi pretendesse spiegare il fatto volitivo con la facoltà del volere. Questa presunta facoltà è pensata necessariamente come una; e il possederla o l' esserne privo è pensato come effetto del volere divino. Ma non tarda ad apparire che questa unità è fantastica, perchè nel fatto il sentimento morale varia, tanto o quanto, da epoca a epoca, da popolo a popolo. E non meno fantastico è l' attribuire questa facoltà a un dono della divinità, che non si capisce perchè avrebbe dovuto far sentire in maniere così varie il bene morale, e per quale ragione avrebbe dovuto negare ad alcuni la grazia di questo dono. La storia, la psicologia, e in generale le scienze antropologiche sostituirono a questa creazione etica dell' intuizionismo la dottrina positiva per cui e la varietà morale diventa oggetto di ricerca positiva e di constatazione, e della coscienza morale si spiegano per il variare delle condizioni d' esistenza, le variazioni.

Una tale dottrina è poi anche, come la teologica, non esente dall' arbitrio, epperò pur essa contradittoria ai fini intimi d' un' Etica razionale. Se infatti l' ispirazione del senso intimo, morale, fosse assoluta garanzia di moralità, e non dovesse intervenire alcuna considerazione relativa al costume,

nè si credesse di fare alcun conto delle idealità sociali, ogni arbitrio sarebbe giustificato come manifestazione di moralità. Se, poniamo, possedessimo come sentimento del bene quello che è invece sentimento di delinquenti, dovremmo pure legittimare le nostre azioni da delinquenti. Ammettendo dunque che da una misteriosa facoltà dipenda l' atto morale, questo rimarrebbe destituito della sua essenza razionale, e si confonderebbe con l' atto istintivo e automatico. L' atto morale ha le sue radici in quelle convinzioni logiche che vengono in noi costituendosi per la convivenza sociale; nè queste convinzioni sono misteriose ed occulte, potendo l' analisi introspettiva scoprirne il meccanismo, e intervenendo con questa, a render ragione della moralità, la sociologia.

Che nelle costruzioni etico-intuizionistiche domini l'imaginazione appare anche se pensiamo che si volle — specialmente dallo Shaftesbury — unire il senso morale al senso estetico. Già pure nell' antichità fu chi trovò una stretta corrispondenza tra l' estetica e la morale. Socrate, ad. es., identificava il bene col bello; Platone chiamava la virtù *euritmia, armonia;* per gli Stoici la virtù era *consensus, compositio, constantia.* Modernamente, l' Herbart, fa derivare le idealità morali dalla compiacenza e dall' avversione estetica che, per certe relazioni volitive, testimonia il nostro senso morale. Anzi, per l' Herbart, i rapporti della volontà corrispondono ai rapporti dei suoni: così ad es. l' idea della perfezione corrisponde all' ottava, l' idea della giustizia alla seconda minore, l' idea di diritto alla seconda maggiore, l' idea della compasalla quinta armoniosa, l' idea dell' avversione alla quinta falsa; e via dicendo. Lo Schopenhauer, lo Schiller e il Nietzsche riposero nell' arte una virtù catartica dello spirito.

Ma, pur riconoscendo che tra il sentimento estetico e il sentimento morale vi siano delle analogie, non si è per questo autorizzati a confondere l' Estetica con l' Etica. Alla stessa maniera infatti, che se diciamo con Platone che la virtù è la sanità dell' anima, non ridurremmo certamente la morale a medicina; così pur dicendo con Socrate che il bene

è bello, non identificheremmo l'estetica con la morale, senza oltrepassare con la fantasia i limiti della pura e semplice metafora. Anche nel sentimento estetico c' è la visione ideale d' un oggetto e un senso d' inquietudine che tende a oltrepassare il fatto attuale, ma esso rimane allo stato contemplativo, non si traduce punto in azione. Nel sentimento estetico dunque è esclusa ogni forma di obbligazione: anzi se il sentimento estetico subisse una qualunque coercizione, ne sarebbe, come notò lo Schiller, distrutta l'essenza stessa. Non solo, ma il sentimento estetico che non si concretizzi in qualche forma plastica, vaga nei campi diffluenti d' una fantasia che tende a trasfigurare simbolicamente la realtà.

E allora, se della morale si volesse fare un'estetica, si rischierebbe di trasfigurare la stessa realtà etica e di eliminare così il criterio di distinzione tra bene e male, o di fondare l' obbligazione etica su presupposti fantastici.

Non si vuol con ciò negare che l' arte non possa essere mezzo di spiritualizzazione morale. Essa — come scrive l'Ardigò — tende a formare nella mente l' abitudine di uscire dal soggetto, e di versarsi al di fuori, di dimenticarsi di sè, di purgare nel cielo lucente, sconfinato e comune della idealità estetica la voluttà laida delle soddisfazioni materiali, che legano l' uomo al basso mondo della propria individualità: tende insomma a disfare l' egoismo e a creare le virtù opposte, onde origina, si mantiene, si sviluppa la formazione sociale, e nel mondo della rappresentazione psichica, e in quello della comunità degli uomini[1]. Ma perchè sia dall' arte esercitata questa efficacia sullo spirito umano, bisogna già presupporre l' inclinazione al bene e, conseguentemente, la tendenza antiegoistica. Il sentimento estetico e il sentimento morale sono dunque due manifestazioni spirituali che hanno aspetti e finalità diversi. Il confonderli è arbitrario perchè si trascurano le differenze che separano l' uno dall' altro. La identificazione loro è imaginaria.

---

(1) Op. cit., vol. III, pag. 169.

Ma vediamo per ultimo come alle creazioni della fantasia si contrapponga come sicuro criterio scientifico la dottrina etica che dicemmo induttiva.

§ V. Morale induttiva.

Finchè noi porremo uno stridente antagonismo tra il fatto e l'idea, tra il concreto e l'astratto, tra l'osservazione e la speculazione, non riusciremo che a una ricostruzione metafisica del mondo morale. Tutti i grandi sistemi metafisici di morale — scrive il Salvadori — ci si presentano come delle splendide opere d'arte, costruzioni logiche perfette che rivelano la potenza del pensiero speculativo, opere belle ma inutili, che possono suscitare in noi un sentimento d'ammirazione, ma non persuadere la nostra ragione, le cui esigenze solo allora possono essere soddisfatte quando la speculazione si fonda sull'esperienza, e nella realtà trova il fondamento delle sue costruzioni[1]. Perchè dunque le esigenze scientifiche sieno soddisfatte dovremo, per una ricostruzione etica, partire dal fatto, e determinarne storicamente la genesi.

Ma è d'uopo osservare che la ricostruzione del fatto deve avvenire integralmente, che cioè non devesi collocare al luogo di tutto il fatto, solo un suo elemento. Il fatto morale, per es., è anche rappresentato dalle leggi positive, ma non si esaurisce in queste: e l'assumere come *bene* e come assolutamente *giusto* ciò che le leggi prescrivono, sarebbe un errore inquantochè le leggi alla loro volta sono il segno o il risultato di idealità morali preesistenti e con esse sussistenti, il cui svilupparsi e trasformarsi è da queste riflesso. E quando nelle idealità sociali dunque, e non puramente in quei loro prodotti che potremmo dire estrinseci — si ricerchi il fatto morale, è da rilevarsi di questo ogni aspetto, e nella coscienza individuale e in quella collettiva, e nel presente e nel passato. Per questa idea direttiva — che è una norma fonda-

(1) *Saggio d'uno studio sui sentimenti morali*, Firenze, Lumachi, 1903, pag. 127-9.

mentale di metodo per ogni scienza — anche all' impulsività o all' imperatività di un' idea si accorderà il suo obbiettivo valore di fatto.

La fonte veramente naturale d' un' Etica positiva sta nella storia e nella psicologia: la storia infatti è una psicologia in azione, e la psicologia è storia che, diventando il contenuto della coscienza individuale e collettiva, si trasforma in altrettante idealità. Tra le idealità più elevate vi sono quelle sociali, che si formano e vivono nel corpo sociale stesso, e dal quale tutti le attingono. Chi le attinge nel massimo grado è il virtuoso, in cui esse acquistano un' energia *autonoma;* sicchè egli fa il bene anche astraendo dalle leggi positive e dalle sue penalità: chi le attinge nel grado minore è il vizioso, per il quale esse agiscono come energie *eteronome* e lo dominano anche suo malgrado[1]. È appunto per quest' autonomia razionale, che lentamente si forma nell'uomo con l' esercizio d' atti antiegoistici, che lo stesso *dovere giuridico* finisce per assumere il carattere di *dovere morale* (Ardigò).

Nel fatto morale adunque c' è sempre qualche cosa di autonomo: sono per ciò da respingersi quelle dottrine che arbitrariamente fanno dell'uomo un essere eteronomo, come la teoria del Tarde in cui lo stato sociale è ridotto a uno stato ipnotico e l'uomo è concepito pressochè come un sonnambulo.

Le idealità etiche sono realtà che agiscono in noi come energie impulsive, e rappresentano il cumulo di osservazioni e di esperienze fatte intorno al valore obbiettivo degli atti etici: sono idee-forze (Fouillée) e funzionano come tali.

D' altra parte se queste idealità, in quanto si sono razionalmente fissate nella coscienza individuale non costituissero un' autonomia individuale, come potremmo noi positivamente valutare gli atti morali? La valutazione di questi infatti si fa antecipando quasi l' avvenire e prevedendone gli effetti utili o dannosi. L'esercizio poi della suddetta autonomia, specialmente sopra noi stessi, essendo per noi il conforto maggiore è anche il costitutivo essenziale della nostra felicità[2].

---

(1) Ardigò, Op. cit., vol. III, pag. 234.
(2) Ardigò, Op. cit., vol. III, pag. 127.

L'autonomia risulta come fatto, per il valore che la ragione morale ha nell' individuo. Non agirebbero con la spontaneità con cui bene spesso agiscono, le idealità sociali nella coscienza dell' individuo, se già non fossero divenute la sua stessa coscienza, se non si fossero costituite come una seconda natura.

Il problema del bene e del volere ha così una soluzione positiva. Noi sentiamo per il fatto stesso che possediamo la coscienza di noi stessi e dei rapporti sociali, l' impulso al bene, e riconosciamo che il dovere, che nelle idealità etiche varie si specifica, non è il prodotto della fantasia di alcuno, o del puro volere della divinità, non il puro moto misterioso dell' animo nostro. Riconosciamo invece che esso è emerso dalla vita sociale avendo poi a mezzo di manifestazione la nostra stessa coscienza, la nostra ragione, il senso dell' umanità e della socialità nostra. Riconosciamo infine che ribellarsi al dovere è contraddire a questa nostra costituzione stessa, e alle necessità sociali.

L'Etica induttiva diventa quindi anche sufficientemente giustificativa del dovere. Dalla constatazione dei fatti nel cui ordine e svolgimento si raccoglie la vita morale, si traggono quei caratteri delle idealità che ne spiegano la funzione sociale. Riconosciamo la necessità del bene e del dovere perchè queste idealità necessariamente emersero dalla società, come condizione di questa. A noi che viviamo socialmente esse apparendo non arbitrarie e fantastiche ma necessarie e naturali, dovranno apparire anche come razionali; e allora si dovrà, in ultima analisi, per rinunciare al dovere, rinunciare anche alla propria ragione di esseri sociali, e degradarsi spogliandosi dell' autonomia che è il più alto e il più vero segno del nostro valore.

CAPITOLO IV.

L'imaginazione creatrice nella soluzione del problema pedagogico dal punto di vista della personalità individuale.

Sommario: § I. Il concetto della personalità individuale e la Pedagogia. § II. Il formalismo e il realismo nella Pedagogia.

---

§ I. Il concetto della personalità individuale e la Pedagogia.

Il compito dell'educazione è di creare abitudini e abilità, di addestrare in un determinato modo e secondo un determinato fine l'individuo. Questo è dunque il suo oggetto essenziale, e si dovrà possederne una cognizione esatta se si vorrà utilmente trattarlo avviandone le disposizioni mentali e morali. Che dire di chi pretendesse usare d'un qualsiasi strumento senza conoscere come questo si possa proporzionare all'uso stesso e adattarvelo? Ed è simile l'illogismo dell'educatore che volesse modificare in un dato modo una personalità (educare è modificare) senza conoscere affatto la personalità stessa, o avendone soltanto un concetto generico, astratto.

Noi imaginiamo gli altri sulla base di noi stessi: e imaginiamo anche il tipo, che è l'astratto di determinati concreti; imaginiamo l'uomo generico, astratto, indistinto, come imaginiamo il generico, l'astratto, l'indistinto, pianta o fiore o fiume, e via dicendo. Ma l'opera dell'educazione non si esercita sopra un indistinto e un astratto, bensì sopra un distinto e un concreto: presuppone dunque la conoscenza dell'individualità che si vuole educare, come pure, anzitutto, un concetto positivo della personalità. La Pedagogia scientifica ha in questo concetto il suo principale fondamento; e non può dirsi scientifica una Pedagogia che assumesse all'incontro

come oggetto la personalità metafisicamente concepita, la personalità dell'imaginazione anzichè quella dell'esperienza.

A due possiamo ridurre le dottrine relative alla concezione della individualità umana: metafisica e positiva. Se abbiamo più oggetti identici — ragiona il metafisico — non potremmo logicamente distinguerli fra di loro: ciò non ostante diciamo che questo non è quello, che l'uno non è l'altro. Questa distinzione evidentemente non la facciamo in base a caratteri noti, perchè allora gli oggetti non ci apparirebbero come identici: dunque il criterio della distinzione e quindi il principio della individualità sta in un carattere ignoto e inconoscibile, e per ciò anche trascendente. Così il metafisico è indotto a imaginare che intrinsecamente a ogni oggetto ci sia una *individua essenza metafisica*. E ciò che il metafisico dice d'un oggetto qualunque, estende anche all'individuo umano, la cui essenza caratteristica egli imagina come un *quid* sostanziale e semplice, sia che emani dalla divinità (Scolastica), sia che esista come noumeno (Kant) o come entità logica e astratta (Fichte, Hegel) o come volontà (Maine de Biran, Schopenhauer). Nella filosofia tradizionale dunque si sentenzia — come scrive l'Ardigò — che le cognizioni umane escano da una sostanza semplicissima unica e quindi modellate tutte sul suo stampo logico sempre uguale a se stesso, sicchè debbano necessariamente e consentire tra loro assolutamente e subordinarsi alla perfine infallibilmente da sfera a sfera, ad una sola ragione suprema di tutte [1].

A questa corrente del pensiero metafisico un'altra corrente — quella positiva — s'oppose, negando la dottrina del sostanzialismo. Così il Locke e lo Hume dichiarano inintelligibile la sostanzialità dello spirito e fantastica illusione l'identità dell'Io; illusione prodotta dalla rapidità associazionistica degli elementi sensitivi. Il Condillac arrivò persino a negare il misterioso senso interno del Locke e a dichiarare che « le moi de chaque homme n'est que la collection des sensations qu'il eprouve ». Così il pensiero positivo non imaginò più

(1) Op. cit., vol. III, pag. 418.

l'Io come un'entità misteriosamente sdoppiantesi in sostanza e modo, in noumeno e fenomeno, in identità e varietà; non lo imaginò più come una fittizia ipostasi che si sottragga alla legge universale della transitività e della varietà; non pose più un'arbitraria antitesi fra essere e divenire, ma concepì l'essere e il divenire come fondamentalmente fusi nel *fatto*, positivamente inteso. E che cos'è il fatto? È appunto un reale che concilia in sè l'essere e il divenire, il coesistente e il successivo; è il *punto d'intersecazione delle due linee imaginarie dello spazio e del tempo* [1]. In questo punto si ha dunque il criterio d'individuazione d'un reale qualunque. È dunque una supposizione meramente arbitraria e apertamente contradetta dal fatto quella del metafisico d'imaginare, nella personalità individuale, uno stampo unico individuato appunto dall'essenza della corrispondente sostanza. Lo stampo unico, la realtà identica è — come dimostra l'Ardigò — nell'indistinto primitivo; ma avviene tosto la diversità o la differenziazione quando quell'indistinto si evolve o si specifica nei singoli momenti dell'attività e nei singoli coesistenti delle cose. Infatti il suddetto *punto d'intersecazione* si diversifica sempre per i rapporti suoi con tutti gli altri punti delle linee intersecantisi [2]. E poichè il complesso di tutti questi rapporti è ciò che individua o ciò che il metafisico chiama essenza, questa non si può imaginare come intrinseca alle cose stesse individuate ma come estrinseca ad esse, essendo ogni rapporto un concetto nostro. La personalità nostra dunque è un fatto, e, come tale, in continuo stato di transitività, e per ciò differente da individuo a individuo, e mutevole nello stesso individuo. L'unità sostanzialmente semplice del personalismo metafisico è una creazione fantastica, negata dall'esperienza. Infatti la personalità umana anzichè essere semplice, è un complesso di singole individuazioni, che s'esprimono nel volere, nel ragionare e nel sentire. Nè queste sono facoltà o potenze misteriose, chè in tal caso dovrebbero mantenersi

(1) Ardigò, op. cit., vol. II, pag. 146, e vol. II, pag. 183.
(2) Ardigò, op. cit., vol. VI, pag. 146.

sempre identiche in tutti gli individui e nello stesso individuo: ma l'esperienza ci mostra come sempre varia e molteplice sia la logica umana, e perciò la maniera di pensare, di sentire e di agire. Una persona dunque si distingue sempre da un'altra per le note onde si specifica o si individualizza; ed è perciò che nell'uomo — come scrive l'Ardigò — si alternano le logiche più contradittorie coll'alternarsi delle condizioni del vivere e del sentire [1].

Era dunque naturale che l'arte pedagogica, esercitandosi appunto sugli individui umani, improntasse il proprio processo metodico al concetto che si avea della personalità umana. Infatti la moderna pedagogia scientifica si distingue appunto dalla pedagogia tradizionale perchè si basa sul concetto positivo della individualità personale.

La Pedagogia che si fondava sul personalismo metafisicamente inteso era logico che mirasse a plasmare idealisticamente lo spirito, sopprimendo ogni attività individuale e quindi ogni slancio di libera ragione. L'educazione morale, nella pedagogia tradizionale, mancava assolutamente di razionalità, era severamente costrittiva, e ricorreva a mezzi punitivi inumani per soverchiare tutto ciò che di originale manifestava lo spirito del discente. Esempio tipico di tale metodo si ha nella *Ratio studiorum* dei Gesuiti; ove s'imponeva la rinuncia alla propria volontà, l'obbedienza cieca alla Chiesa romana fino al punto, come si disse, di ritenere per nero un oggetto che essa dicesse esser nero quand'anche fosse bianco, l'obbedienza cieca al padrone che Dio ha dato anche se fosse irragionevole, l'abbandono completo alla divina provvidenza come se si fosse un *cadavere* che si può mettere in qualunque posizione e trattare a piacimento, oppure come se si fosse un *bastone* tra le mani di un vecchio che se ne serve come gli aggrada [2].

La costrizione e il formalismo informavano pure l'educazione intellettuale. Lo spirito del discente doveva funzionare passivamente da semplice ricettore di aride nozioni di nomen-

(1) Op. cit., vol. III, pag. 421.
(2) COMPAYRÉ, *Storia della Pedagogia*, Paravia, 1899, pag. 116-7.

clatura e di vuote definizioni. Il metodo che si seguiva nell'insegnamento era deduttivo o aprioristico: si impartivano cioè delle nozioni generali e astratte, colla sola parola, e si insegnava ad applicarle ai casi concreti. L'educatore fissava prima il suo piano d'insegnamento uguale per tutti, e lo svolgeva poi catecheticamente o espositivamente: l'alunno dovea fare enormi sforzi di memoria per ritenere qualche cosa dell'insegnamento espositivo, o enormi sforzi di percezione uditiva per rispondere, nell'insegnamento catechetico, alle domande le quali contenevano una parte della risposta. Bacone, quantunque in fatto di educazione dichiarasse che nulla di meglio poteva farsi di quello che facevano i Gesuiti, col suo *Novum Organon* avea gettate le basi d'un nuovo metodo — l'induttivo — di cui doveano far tesoro il Ratich e il Comenio. Così nella prima metà del secolo XVII in contrapposizione al formalismo pedagogico s'iniziò ciò che può dirsi il realismo pedagogico. Il Locke combattè l'istruzione puramente *informativa,* che si riduceva ad un completo assenteismo di ciò che di vivo e di palpitante c'è nelle singole individualità umane, e volle che l'istruzione fosse sopratutto educativa o *formativa.* Il Condillac, l'Helvetius e il Rousseau s'ispirarono alla dottrina pedagogica del Locke. Il Condillac accoglie la teoria lockiana della necessità di far ragionare i discenti, e vuole che le norme pedagogiche, perchè riescano veramente a far esercitare l'attività personale, sieno tratte dalla psicologia. L'Helvetius in fatto di educazione è ottimista: l'educazione per lui è onnipotente, anzi è la causa di tutte le differenze individuali tra uomo e uomo. Il Rousseau, quantunque nella sua imaginosa mente si crei nell'*Emilio* una figura fittizia, tuttavia nel suo sistema di educazione naturale si può dire che vi sia una grande verità pedagogica, quale è quella che non si debbano spegnere o rendere omogenee le divergenze individuali. Al Rousseau s'ispirarono il Kant e il Pestalozzi. Il Pestalozzi stesso confessa che la sua mente fantastica e poco pratica fu colpita dall'opera fantastica e inattuabile del Rousseau: al Pestalozzi spetta il merito precipuo d'aver sostituito alle tradizionali *lezioni di parole* quelle che furono dette

lezioni di cose od *oggettive,* d'aver cioè introdotto nella Pedagogia il metodo *intuitivo* o *percettivo,* più atto a svolgere l'attività psicologica dell'educando. Questo metodo intuitivo fu pure seguìto dal Froebel: ma il Froebel, come appare dal suo famoso *Trattato dello sferico,* deviando dall'osservazione e dall'esperienza divagò nelle nebulosità della metafisica hegeliana, e fu dalla sua imaginazione simbolica portato a sfigurare la realtà, e a darle interpretazioni oscure, arcane, trascendenti.

Ma la scienza pedagogica era ormai sopra un terreno scientifico, positivo, e andò sempre più progredendo man mano che si svilupparono le altre scienze, e che potè trovare in queste un valido sussidio. Abbandonati i campi dell'imaginazione aprioristica, essa trasse i suoi canoni fondamentali dall'osservazione concreta, sperimentale, della realtà psicologica dell'individuo umano. Oggi dunque, prevalendo lo sperimentalismo, la scienza dell'educazione si basa sulla psicologia, che analizza l'attività individuale o l'oggetto della Pedagogia; sull'Etica perchè è appunto etico il fine dell'educazione; sulla sociologia perchè l'individuo umano si concepisce come educabile appunto perchè è un essere sociale; sull'antropologia perchè questa studia quei caratteri ereditari, morfologici ed etnografici che sono causa precipua delle divergenze individuali degli educandi; sull'igiene che mira appunto all'equilibrio delle energie fisiche, necessario sostrato delle energie morali e intellettuali.

A questi criterî scientifici s'informa massimamente l'opera pedagogica di Roberto Ardigò [1]. L'Ardigò esce da quell'empirismo che si riduceva a una fantastica e inorganica collezione di pure norme pedagogiche, e assurge a una concezione scientifica del fatto dell'educazione, ordinando le regole pedagogiche e dandone una ragione logica. L'educazione è — secondo l'Ardigò — una formazione naturale che non consiste in altro che in un'abitudine buona e perfezionatrice: il segreto poi della formazione di un'abitudine sta nell'esercizio o nella ripetizione continuata degli atti medesimi, e l'esercizio alla sua

(1) *La Scienza dell'Educazione,* II ediz., Padova, Drucker, 1903.

volta si fonda sull'attività fisiologica. Egli dà dunque all'educazione una base fisio-psicologica: per ciò combatte quel gretto indirizzo educativo che mentre trascura le differenze individuali applicando a tutti un solo tipo di metodo, mira illusoriamente all'universalismo educativo. Il duplice indirizzo aprioristico e positivo della Pedagogia si differenzia dunque essenzialmente, come dimostrammo avvenire in ogni ordine di costruzioni filosofiche, per il diverso valore attribuito implicitamente e tacitamente al prodotto dell' imaginazione in confronto al dato della percezione ossia della osservazione, chè non altrimenti si può intendere come nell' indirizzo aprioristico prevalga l' idea astratta, tipica, imaginaria della personalità, e nell'altro invece, positivo, predomini l'idea concreta della personalità concepita come differenziamento individuale. Le due concezioni, metafisica e positiva della personalità, informando i rispettivi sistemi pedagogici, informano anche gli analoghi metodi, che diremo *formale* e *reale,* su cui ci consentiamo alcune considerazioni.

§ V. Il formalismo e il realismo nella Pedagogia.

Il formalismo pedagogico, come vedemmo, deriva dal concetto sostanzialistico della personalità. Ma la sostanza è qualche cosa d'impenetrabile e d' incomunicabile, e non può quindi conoscersi: e allora come possono i metafisici valutare l' Io per determinare la capacità dell' individuo da educare? Essi evidentemente si contradicono parlando d' educazione, e la contradizione deriva dal presupposto imaginario della personalità sostanziale. Se la personalità nostra fosse una sostanza, noi saremmo enti assoluti e bastanti a noi stessi: e sarebbe logicamente uń assurdo il parlare di educazione, perchè l' educazione, supponendo nell' individuo una funzione in gran parte eteronoma, suppone pure l' insufficienza e quindi la relatività dell' individuo stesso. Di più, il personalismo metafisico logicamente dovrebbe supporre anche che l' individuo umano possa completamente astrarsi dalla società: ma noi

abbiamo già dimostrato che l'uomo è un essere morale, e perciò pure educabile, in quanto è vincolato da stretti rapporti con il tutto sociale. L'individuo pensato a sè, all'infuori d'ogni rapporto di comunicabilità esteriore, è una fantastica finzione metafisica: è una incognita non apprezzabile e perciò non suscettibile di alcuna modificazione.

E fu appunto l'illusione del sostanzialismo che condusse lo Schopenhauer a dichiarare nulla l'azione educativa sulla volontà, e il La Bruyére a dire che l'educazione non giunge che alla superficie dell'anima. Ma la dottrina pessimistica in fatto di educazione non è accettabile, perchè apertamente contradetta dall'esperienza. Nè del resto è accettabile l'opposta dottrina ottimistica: noi non possiamo considerare, coll'Helvetius, come onnipotente la funzione educativa, perchè l'esperienza ci dimostra come vi sieno pur certi limiti dell'educazione, quali, ad es., la debolezza fisica, le tendenze patologiche originarie, le condizioni economiche, l'opera dei genitori e del maestro, e via dicendo. Noi considerando l'uomo quale è in realtà, crediamo che l'educazione abbia una grande efficacia sulla media umana. Nè per questo il docente dovrà, educando, foggiarsi un tipo di uomo medio e adattare uniformemente a questo l'insegnamento. L'uomo medio o l'uomo ideale è una fantastica astrazione che trascura ciò che di caratteristico e quindi di divergente c'è nelle singole personalità. Ed è questo il principale difetto dell'insegnamento formale che idealisticamente mirava a modellare sopra un unico stampo tutte le coscienze. Alla stessa maniera — scrive il Rayot — che gli organismi celano profonde differenze e che le costituzioni sono di una prodigiosa diversità e mutano quasi in ogni individuo e richiedono un trattamento differente non preveduto dalla formula, così i caratteri che bisogna governare, guarire o formare, risanare o fortificare, sono assai lontani dall'essere uniformi e modellati sul medesimo tipo [1].

L'idealismo della vecchia pedagogia non s'atteneva che a un rigido formulario apriosticamente concepito ed estensibile

(1) *Leçons de psychologie*, Paris, Delaplane, pag. 26.

a ogni forma di insegnamento e a ogni divergenza di individualità nell'educando. La moderna pedagogia è invece caratterizzata dal metodo realistico, per cui si analizza il meccanismo psicologico delle singole personalità individuali, e si adatta l'insegnamento alla capacità individuale.

Il tradizionale formalismo pedagogico, adunque, sempre in base alla fantastica concezione d'un tipo umano astratto plasmato su di un unico stampo, tendeva a sopprimere le divergenze individuali spegnendo anche ogni scintilla d'originalità personale; considerava la personalità come qualche cosa di essenzialmente passivo trascurando i caratteri specifici dell'attività individuale, quali la coscienza, la volontà, le tendenze passionali, e via dicendo.

Ma è realmente razionale quel metodo pedagogico per cui a tutti si applica un uguale trattamento? L'insegnamento formale presupporrebbe che le nozioni che si impartiscono vengano apprese da tutti a uno stesso modo; ma ciò è tanto assurdo quanto sarebbe assurdo il pretendere che un considerevole sforzo muscolare compiuto da un individuo forte, possa esser ripetuto anche da altri individui di costituzione gracile. È arbitraria supposizione il considerare in tutti uniforme e uguale la capacità mentale: in realtà le impressioni che le stesse cose fanno sui sensi dei bambini sono diverse in ciascuno, quindi in ognuno risulta diverso il lavorìo mentale e il conseguente prodotto logico[1]. L'educatore dunque che s'attiene a una fantastica casuistica pedagogica e che si ostina a voler ottenere in tutti il medesimo effetto educativo, o rischia che il suo insegnamento rimanga lettera morta, o riempie le menti dei discenti di nozioni vuote che non serviranno mai a formare delle forti convinzioni personali. Infatti il vecchio formalismo pedagogico aveva una funzione più informativa che formativa, fabbricava degli eruditi anzichè dei veri caratteri, dei retori anzichè dei pensatori.

Per creare un carattere devesi muovere dalla concezione positiva del carattere; per formare una coscienza devesi sa-

(1) Ardigò, *La scienza dell'educaz.*, pag. 64.

pere come la coscienza si forma. Ora non v'è dubbio che il carattere e la coscienza non si formano sopra un medesimo stampo imaginario, ma per la elaborazione delle interiori energie, insomma liberamente. L'educatore è soltanto lo stimolo, l'occasione, il promotore: il suo compito positivo in un senso, è in altro senso, e progressivamente, negativo. L'ufficio dell'educatore, costrittivo per la Pedagogia formalistica, è liberatore per la Pedagogia realistica: e si svolge per la coscienza obbiettiva dei mezzi che la personalità individuale presenta in se stessa per superare l'errore, e per conquistare col vero la bontà morale.

La personalità del fanciullo — come già notò il Pestalozzi — è sacra: sarebbe dunque violazione non scusabile l'impedirne quello svolgimento che comportano le sue stesse energie. Il vecchio indirizzo pedagogico trattava l'educando come un essere puramente passivo, suscettibile di qualunque modificazione, plasmabile a volontà come — per usare la solita frase ritrita — la cera che si può modellare in mille guise. Ma l'analisi della psiche individuale ci dimostra come sia quella un'arbitraria concezione della fantasia, e come invece anche lo spirito del fanciullo sia un'attività capace di azione e di reazione secondo la specialità delle sinergie psichiche che in esso potenzialmente esistono, o che si andarono coll'esercizio stabilendo. E a questo concetto positivo della personalità individuale s'ispira il realismo pedagogico, che vuole anzitutto educare i sensi col metodo intuitivo o percettivo, perchè la sensazione è la prima base del sapere; e imprimere cognizioni solide e concrete, non vuote nozioni verbali e astruse definizioni fra loro sconnesse. L'insegnamento, realisticamente inteso, dovrà quindi essere sopratutto esercitativo, poichè non si tratta — come scrive l'Ardigò — di far ricevere all'alunno una nozione come uno specchio riceve l'imagine che non lo tocca, ma di cercare che la medesima diventi una modificazione e una inclinazione nuova della sua psiche[1]. La passività dell'educazione genera l'inerzia e la staziona-

(1) *La scienza dell'educaz.*, pag. 151.

BIBLIOTECA DELLE FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

rietà, non dà quella fiducia di se stessi che è necessaria alla formazione del carattere; rende fiacchi e ritrosi ad accettare le nuove verità. L' educazione deve esercitare anche l' attività del discente, il quale, nel potere che ha di assimilarsi e di combinare variamente le nozioni che gli vengono impartite, deve considerarsi come autodidatta. Fu perciò che l' Herbart, combattendo il gretto formalismo pedagogico, considera l'autodidattica come la vera forma dell'acquisizione d' ogni sapere, come l'anima dell' istruzione.

L' arte dell' educatore sta appunto nel promuovere l' attività individuale e rendere sintetica l' opera sua educativa, nell' evitare l' accozzo di elementi opposti che nella mente degli alunni contrastino anzichè accordarsi. Dovrà quindi l' educatore, con l' osservazione psicologica, scoprire i punti di collegamento o i principali addentellati delle predisposizioni vecchie con le idee nuove che impartisce: nè deve credere che si possa innestare il nuovo sul vecchio, ma il vecchio dovra modificarsi e adattarsi a ricevere il nuovo, altrimenti il nuovo non attecchirebbe.

Soltanto l' esperienza adunque, e non già fantastici apriorismi, potrà darci la chiave del meccanismo psicologico della personalità individuale, per adattare efficacemente a questa il metodo educativo. La personalità si fonda sull' unità di coscienza, che è unità di sensazioni, d' imagini, d' idee e di sentimenti; l' educatore quindi non può arbitrariamente trascurare alcuna di queste singole individuazioni della personalità. Queste individuazioni nella psicologia tradizionale si imaginavano come dipendenti da altrettante facoltà o entità *a priori:* da ciò quell' errore del formalismo pedagogico per cui si credeva di potere separatamente e indipendentemente educare la memoria, la volontà, l' intelletto e il cuore, formando tante sezioni d' insegnamento quante erano le presunte facoltà. Ma la psicologia positiva ha dimostrato che le facoltà sono fantastiche creazioni, e che lo spirito è il complesso sinergico di diverse funzioni psichiche. Se dunque la personalità è una costituzione psicologica unitaria, anche l' educazione dovrà mirare a mantenere l'unità dello spirito, anzichè frammentarla

impartendo nozioni che non sieno fra loro strettamente collegate. L' educatore deve cercare che il materiale educativo sia dall' alunno stesso elaborato, perchè diventi il contenuto della sua stessa coscienza, parte integrale del suo spirito.

Conclusione.

La nostra rapida corsa attraverso le epoche varie della storia del pensiero umano, filosofico, ci ha dimostrato che *il valore obbiettivo delle dottrine filosofiche è in ragione diretta del dominio della percezione, e in ragione inversa del dominio della imaginazione.* Rimangono infatti con la perennità del bronzo quelle dottrine che sul fatto si fondano; si esauriscono presto nell'urto polemico e svaniscono, le dottrine che dall'apriorismo dell' imaginazione pretendono solidità e valore obbiettivo. La percezione è l'*imperativo logico* come della scienza propriamente detta così della filosofia: in altri termini, quella che dicesi *esperienza* — che è termine spesso abusato e fatto servire anche come etichetta di sistemi filosofici fantastici — deve avere nella concreta percezione il suo fondamento irrefragabile: dev'essere l'effetto diretto e normalmente necessario della causa oggettiva, che ha luogo nel fenomeno immediato della *percezione.* In caso diverso la mentalità rappresenta solo se stessa o, come si dice, ha solo un valore soggettivo, ossia ha perduto, per le alterazioni sofferte, la sua qualità di traduzione legittima del ritmo del reale [1].

La verità è opera del pensiero, all'infuori del quale il vero, come tale, non esiste. Ma è opera vana, e illusoria, il presumere che il vero si crei con quella forma di attività del pensiero che è la fantasia: esso si crea con la percezione e con l'induzione: insomma l'atto della creazione del vero è integrativo d'un atto di *riconoscimento;* il vero *si crea* quando *si scopre.*

(1) Ardigò, op. cit., vol. III, pag. 230.

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO BIBLIOTECA

	ERRORI	CORREZIONI
Pag. 16, nota, penultima riga	degli altri	degli atti
» 29 riga 8	scientiphique	scientifique
» 53 » 23	Mose, Maimonide	Mosè Maimonide
» 70 » 32	Procls	Proclo
» 78 » 28	Froschammer	Frohschammer
» » » 34	interminismo	indeterminismo
» 86 nota	de Sarno	De Sarlo
» 89 riga 2	Froschammer	Frohschammer
» » » 30	gnoselogico	gnoscologico

339